

محمّد بن عبد الله

جست

محمّد

كتاب ١٦٥

(محصل) أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء
والحكماء والمتكلمين تأليف الإمام الحجة ناصر الحق
نفر الدين محمد بن عمر الرازي رحمه الله برحمته
وأسكنه تسليح جنته

(وقد ذيلناه)

بكتاب تلخيص المحصل للعلامة نصير الدين الطوسي
وشيفنا طرره بكتاب (معالم أصول الدين) للإمام
نفر الدين المذكور ضاعف الله له الاجور

(طبع بمعرفة)

السادات أحمد ناجي الجمالي ومحمد أمين الخانجي وأخيه

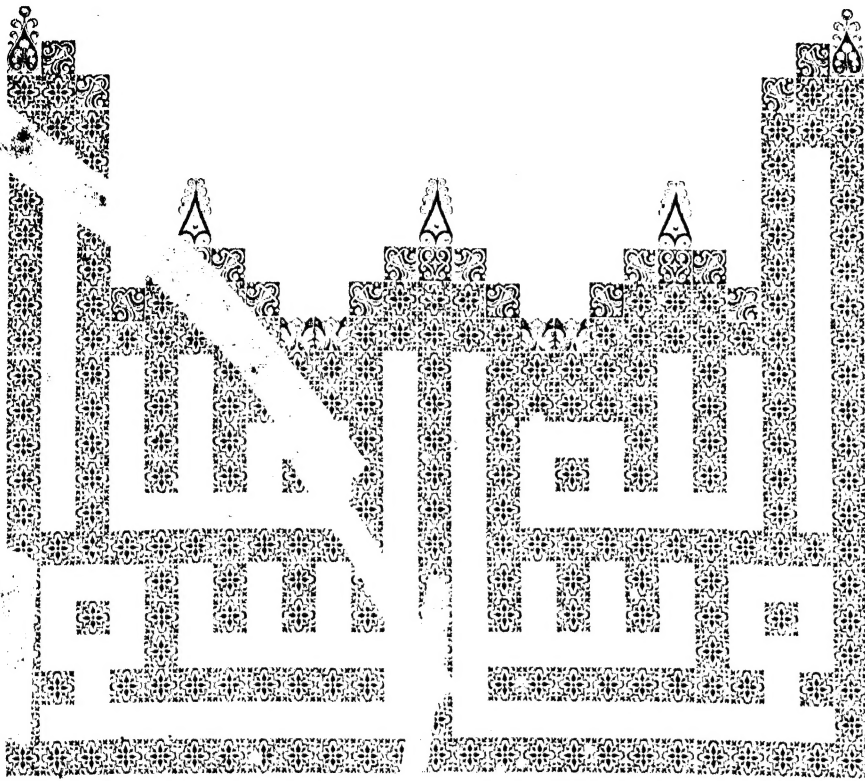
(الطبعة الاولى)

بالمطبعة الحسينية المصرية

بجوار مسجد الامام الحسين رضي الله تعالى عنه
ادارة محمد افندي عبداللطيف الخطيب

(بسم الله الرحمن الرحيم)

الحمد لله فائق الاصباح .
 وخالق الارواح والاشباح .
 فاطر العقول والحواس .
 ومبدع الانواع والاجناس .
 الذي لا بداية لقدمه .
 ولا غاية لكرمه . ولا أمد
 لسلطانه . ولا عدد
 لاحسانه . خالق الاشياء
 كما شاء بلا معين ولا
 ظهير . وابدع في الانشاء
 بلا ترو ولا تفكير . تحت
 بعقود حكمته صمدور
 الاشياء . وتحت نجوم
 نعمته وجوه الاحياء . جمع
 بين الروح والبدن باحسن
 تأليف . ومزج بقدرته
 اللطيف بالكشف . قضى
 كل أمر محكم وأبدع كل
 صنع مبهر عجيب . تبصرة
 وذكرى لكل بدمعيب .
 أحجده ولا حجد الادون
 نعماته . وأججده باكرم
 صفاته وأشرف أسمائه .
 وأصلى على رسوله الداعي
 الى الدين القويم . النالى
 للقرآن العظيم . المنتظر
 في دعوة ابراهيم نبيا . البشر
 به عيسى قومه مليا . المطرز
 اسمه على الوية الدين .
 المقرب بذلته وآدم بين
 الماء والطين . ذلك محمد
 سيد الاولين والآخرين .



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله المتعالى بحلال أحديته عن مشابهة الأعراض . لخواهر . المقدس بعلمه مدية عن مناسبة
 الأوسام والخواطر . المتزه بسموسر مدية عن مقابلة . بذاق والنواظر . المستغنى بكمال قدرته عن
 معاضد الاشياء والنظائر . العليم الذي لا زب عن علم . من كبرونات الضمائر . ومستودعات
 السرائر . العظيم الذي غرقت في مطالعة أنوار تبريائه انظار . لاوائل زافكار الاواخر . والصلاة على
 محمد المبعوث الى الاصاغر والاكبر . والشفيع المشفع في صغائر والكبائر . وعلى آله وأصحابه وسلم
 تسليما كثيرا . وقد التمس مني جمع من أفاضل العلماء وأماثل الحكماء أن أصنف
 لهم مختصر في علم الكلام مشتملا على أحكام الأصول والقواعد . دون التفاريع والزوائد . فصنفت
 لهم هذا المختصر وسألت الله أن يعصمني من الغواية في الرواية ويسعدني بالاعانة على الابانة انه خير
 موفق ومعين

علم الكلام مرتب على اركان الركن الاول في المقدمات وهي ثلاثة . المقدمة الاولى في العلوم الالوية .
 اذا أدركنا حقيقة قوامان نعتبرهما من حيث هي من غير حكم عليهما الالافني ولا بالاثبات وهو التصور

الحمد لله الذي يدل افتقار كل موجود في الوجود اليه على وجوب وجوده . وافاضته اياه متفانيا ماكن
 من الكمال على كمال قدرته وجزيده . واتقان ذلك الموجود في ذاته ونظمه مع ماسواه على علمه وحكمته
 وتخصيصه بخواصه التي لا يشاركه فيها غيره على عنايته وارادته . والمجتمع هذه الآثار فيه مع كونه واحدا

أوضحكم علمي انني أو اثبات وهو التصديق (١) القول في التصورات وعندى ان شيئا منها غير مكتسب لوجهين (٢)

وحدانيته . وبرأيه عن الخلل والنقصان بحسب الامكان على نفي الكثرة عن ذاته وصفاته .
على نفيه المبعوث للهداية . المنقذ لما تبعه من الغواية . وعلى آله الهادين . وعثرته المهديين .
دين . سلام الله عليهم أجمعين . وبعد . فان أساس العلوم الدينية علم أصول
الدين . مسائله حول اليقين . ولا يتم بدونه الخوض في سائرها كاصول الفقه وفروعه .
فان الشروع في . يحتاج الى تقديم شروعه . حتى لا يكون الخائض فيها وان كان مقلدا لاصولها
تكان على غير أساس . اسئل عما هو عليه لم يقدر على ايراد حجة أو قياس . وفي هذا الزمان لما
انصرفوا عنهم عن تخصيص . التحقيق . وزلت الاقدام عن سواء الطريق . بحيث لا يوجد
راغب في العلوم ولا خاطب للفقه . وصارت الطبائع كأنها مجبولة على الجهل والريضة . اللهم الابقية
برمون فيما يرومون رمية . ام في ليله . ويخبطون فيما يخبون نحوه خبط عشواء . ولم تنق في
الكتب التي يتداولونها من علم الأصول . والخبر . ولا من تهيد انواع الحقيقة عين ولا أثر .
سوى كتاب المحصل الذي اسمه غير مطابق . وببانه غير موصل الى دعواه . وهم يحسبون أنه في
ذلك العلم كاف . وعن أمراض الجهل والتمسك . والحق ان فيه من الغث والسمين ما لا يحصى .
والمعتمد عليه في اصابة اليقين بطائل لا يحفظ . بل يجعل طالب الحق ينظر فيه كعطشان يصل الى
السراب . وبصير المخير في الطرق المختلفة . عن الظفر بالصواب . رأيت أن أكشف القناع
عن وجوه ابكار مخدراته . وأبين الخلل في . ن شبهاته . وأدل على غثه وسمينه . وأبين ما يجب
أن يبحث عنه من شبهة وبقينه . ران كان . تهدي قوم من الافاضل في ايضاحه وشرحه . وقوم في
نقض قواعده وجرحه . ولم يجزأ كثرهم على . الانصاف . ولم تخل بياناتهم عن الميل والاعتساف .
وأسمى الكتاب تلخيص المحصل . وأنصح . بعد أن يتم ويحصل . على مجلس المولى المعظم .
المصاحب الاعظم . العالم العادل المنصف . كامل . علاء الحق والدين . بهاء الاسلام والمسلمين .
ملك الوزراء في العالمين . صاحب ديوان الملك . دستور الشرق والغرب عطاء ملك . ابن صاحب
السميد . بهاء الدولة والدين محمد . أعزاه . بشاره . وضاعف اقتداره . اذ هو في هذا العصر محمد
الله . معتنى بالامور الدينية لا غير . م . احياه معالي كل خير . منفرد في اقتناء الكمالات
الحقيقية . مختص بانشاء الخيرات الاخروية . فان لاحظته بعين الرضا فذلك هو المعنى . والى الله
الرجعي . والعاقبة لمن اهتدى . ولا شرع فيما أنا بسدده . وأورد عباراته أولا ثم اشتغل
بحل حقه

(١) أقول خالف المصنف اثر الحكماء في التصديق فانه عنده ادراك مع الحكم كما أن للتصور
ادراك لامع الحكم . وعندهم أن التصديق هو الحكم وحده من غير أن يدخل في التصور في مفهومه
دخول الجزئي الكلي والتصور هو الادراك الساذج . كأنهم قسموا المعاني الى نفس الادراك والى
ما يلحقه . وقسموا ما يلحقه الى ما يجعله محتملا للتصديق والتكذيب . والى ما لا يحتمله كذلك كالحيات
اللاحقة به في الامر والنهي والاستفهام والتثني وغير ذلك . وسماوا القسمين الاولين بالعلم وضمير هو في
لفظ المصنف في قوله وهو التصديق يرجع الى ما ذكرنا كما هو في لفظه وهو التصور ولا يجوز
أن يرجع الى مصدر تحكيم في قوله أو تحكيم علميا لان ذلك يقتضي كون التصديق هو الحكم وحده
(٢) أقول هذه الصفة توهم جزئية الحكم ومراده كلمة مثل ما يقتضي دخول حرف السلب على الفكرة

وخاتم الانبياء والمرسلين .
صلوات الله عليه وعلى آله
الطيبين الطاهرين . وعلى
أصحابه الانصار منهم
والمهاجرين . وسلم عليه
وعليهم أجمعين (أما بعد)
فهذا مختصر يشتمل على
خمس أنواع من العلوم
المهمة فالعلم علم أصول
الدين وثانيها علم أصول
الفقه وثالثها علم الفقه
ورابعها الاصول المعتمدة
في الخلافات وخامسها
أصول معتد بها في آداب
النظر والجدل النوع
الاول علم أصول
الدين وهو مرتب على
أبواب الباب الاول في
المباحث المتعلقة بالعلم
والنظر وفيه مسائل
(ثم مسألة الاولى)

العلم اما تصور واما تصديق
فالتصور هو إدراك الماهية
من غير أن تحكيم عليها
بنفي أو اثبات كقولك
الانسان فانك تفهم أولا
معناه ثم تحكيم عليه اما
بالثبوت واما بالإنفاء
فذلك الفهم السابق هو
التصور والتصديق هو
أن تحكيم عليه بالنفي أو
الاثبات وهما تقسيمان
التقسيم الاول ان كل واحد
من التصور والتصديق
قد يكون بدنيا وقد يكون

كسبها فالتصورات
البديهية مثل تصورنا
لمعنى الحرارة والبرودة
والتصورات الكسبية
مثل تصورنا لمعنى الملك
والجن والتصديقات
البديهية كقولنا النفي
والاثبات لا يجتمعان ولا
يرتفعان والتصديقات
الكسبية كقولنا الاله
واحد والعالم محدث
التقسيم الثانى التصديق
اما ان يكون مع الجزم أولا
مع الجزم اما القسم الاول
فهو على اقسام احدها
التصديق الجازم الذى
لا يكون مطابقا وهو
الجهل وثانيها التصديق
الجازم المطابق لمحض
التقيد وهو كانه تقاد المقلد
وثالثها التصديق الجازم
المستفاد من احدى
الحواس الخمس كعلمنا
بأحراق النار واشراق الشمس
الرابع التصديق الجازم
المستفاد ببديهية العقل
كقولنا النفي والاثبات
لا يجتمعان ولا يرتفعان
لا التصديق الجازم
المستفاد من الدليل وأما
القسم الثانى وهو
التصديق العارى عن
الجزم فالراجع هو الظن
والمرجوح هو الودم
والمساوى هو الشك

الاول ان المطلوب ان لم يكن مشعورا به استحالة طابعه لان ما لا شعور به البتة لا تصير النفس طالبة
له . وان كان مشعورا به استحالة طابعه لان تحصيل الحاصل محال (فان قلت) هو مشعور به من وجه
دون وجه (قلت) فالوجه المشعور به غير ما هو غير مشعور به . فالاول لا يمكن طابعه لحصوله . والثانى
لا يمكن طابعه ايضا لكونه غير مشعور مطلقا (١) الثانى أن تعريف الماهية اما ان يكون بنفسها
أو بما يكون داخلها أو بما يكون خارجا عنها أو بما يتركب من الاخيرين أما تعريفها بنفسها فمحال
لان المعرفة معلوم قبل المعرفة فلو عرفنا الشئ بنفسه لزم تقدم العلم به على العلم به وهو محال وأما تعريفها
بالأمر الداخلة فيها فمحال لأن تعريفها اما ان يكون بمجموع تلك الأمور وهو باطل لانه نفس ذلك
المجموع فتعريفها بذلك المجموع تعريف الشئ بنفسه وهو محال (٢) أو ببعض أجزائها وهو محال
لان تعريف الماهية المركبة لا يمكن الا بواسطة تعريف أجزائها (٣) فلو كان جزء من الماهية
معرفا لها لكان ذلك الجزء معرفا لجميع أجزائها فيكون ذلك الجزء معرفا لنفسه وهو محال (٤) ولما أثر
الأجزاء وذلك يقتضى كون الشئ معرفا لما يكون خارجا عنه وهو القسم الثالث وهو محال لان
الماهيات المختلفة يجوز اشتراكها فى لازم واحد وإذا كان كذلك فالوصف الخارجى لا يفيده تعريف
الماهية الموصوف الا اذا عرف ان ذلك الموصوف هذا الموصوف به دون كل ما عداه لكن العلم بهذا
يتوقف على تصور ذلك الموصوف وعلى تصور كل ما عداه وذلك محال أما الاول فلانه يلزم منه الدور
وأما الثانى فلانه يقتضى تقدم تصور جميع الماهيات التى لانهاية لها على سبيل التقصيل (٥)

(١) أقول فى هذا الكلام مغالطة صريحة فان المطلوب ليس هو أحد الوجهين المتغايرين بل هو
الشئ الذى له وجهان وذلك هو الذى ليس بمشعور به مطلقا وليس غير مشعور به مطلقا بل هو قسم
ثالث وسيصرح هو أيضا بذلك فى تقسيم المحدثات فى مسألة أن المعلوم على سبيل الاجمال معلوم من وجه
ومجهول من وجه عند قوله الوجهان مجتمعان فى شئ ثالث ولولم يقيم ههنا حجة على امتناع طلب ما يكون
من هذا القبيل انما بين امتناع القسمين الاولين فقط
(٢) أقول قوله ان مجموع أجزاء الماهية هو نفس الماهية ليس بصحيح لان الجزء متقدم على الكل
بالطبع والأشياء التى كل واحد منها متقدم على شئ متأخر منها يمتنع أن تكون نفس المتأخر ويجوز
أن تصير عند الاجتماع ماهيته هى المتأخرة فيحصل معرفتها بها حكمها ان العلم بالجنس والفصل
وبالترييب التقييدى متقدم على العلم بالجنس المقيد بالفصل وهى أجزاؤه وبها يحصل العلم به
(٣) أقول لو قال تعريف الماهية المركبة لا يمكن الا بواسطة معرفة أجزائها لكان أصوب اذ من الجائز
أن تكون الأجزاء غير محتاجة الى التعريف
(٤) أقول هذه اندعوى غير صحيحة لم يقيم عليها حجة فان من الجائز أن تكون الأجزاء كلها أو بعضها
معروفة للماهية ولا يلزم منه أن يكون معرفا لجميع أجزاء الماهية حتى لنفسه فاباينة ان الماهية متغيرة
للأجزاء كلها وانما وقع هذا الغلط من عدم التمييز بين الماهية وبين أجزائها كلها
(٥) أقول تعريف الموصوف يتوقف على كون الوصف المعروف بحيث ينتقل الذهن من تصوره
الى تصور ماهية الموصوف لاعلى العلم بكون ذلك الوصف كذلك حتى يلزم المحال الذى ذكره وأما كون
الموصوف هو الموصوف بذلك الوصف دون كل ما عداه لنتيقن كون الوصف اماما سوا بالوصف واما
أخص منه والاول كما هنا حيل لا لانسان والثانى كما كتب له وعلى التقديرين يكون الوصف يلزوما
والموصوف لازما واللازم ان كنه عقليا انتقل العقل من تصور الممزمزم الى تصور اللازم فيحصل
التعريف ولا يكون العلم باللازم شرطا فى الانتقال فلا يلزم ذلك المحال والتعريف فى الاول يكون

وأما تعريفها بما يتركب من الداخل والخارج فبطلان ما تنهـ دم من الاقسام يقتضى (١) بطلانه (لا يقال) نحن نبحث النفس طالبة لتصور ماهية الملك والروح فبقولك فيه (لا نأقول) ذلك إما طالب لنفسه غير اللفظ أو طلب البرهان على وجود المتصور وكلاهما تصديقي (٢) تنبيهه ظهر لك أن الانسان لا يمكنه أن يتصور الاما أدركه بحسه أو وجدته في فطرة النفس كالآل واللذة وأوهن بديهية العقل كتصور الوجود والوحدة والكثرة أو ما يركبه العقل أو الخيال من هذه الاقسام فاما ما عداها فلا يتصوره البتة والاستقراء (٣) يحققه

(تفريع) القائلون بان التصور قد يكون كسبياً تنفعوا على أنه ليس كله كذلك والالزام التسلسل أو الدور وهما محالان بل لا بد من تصورات غنية عن الاكتساب ثم الضابط أن كل تصور يتوقف عليه تصديقي غير مكتسب فهو غير مكتسب أما الذي يتوقف عليه تصديقي مكتسب فقد يكون مكتسباً وقد لا يكون مكتسباً وانفعوا على أنه لا يمكن أن يكون الكسب نفس المكتسب (٤) بل إن كان مجموع أجزائه فهو الحد التام أو بعض أجزائه المساوية فهو الحد الناقص أو الامر الخارج وحده وهو الرسم الناقص أو ما يتركب من الداخل والخارج وهو الرسم (٥) التام

تدنيات (١) البسيط الذي لا يتركب عنه غيره لا يعرف ولا يعرف به والمركب الذي يتركب عنه غيره يعرف ويعرف به والمركب الذي لا يتركب عنه غيره يعرف ولا يعرف به والبسيط

مطر دامن عكسا وفي الثاني مطردا غير منعكس والذي ذكره من كون الوصف لازماً للماهيات المختلفة على سبيل الاشتراك لا يحصل التعريف به وإن جعل معرفاً كان التعريف منعكساً غير مطرد

(١) أقول هذا الكلام يستلزم وجوب تون كل واحد من اجزاء المعرف معرفاً وامتناع أن يكون للمجموع أثر غير ما يكون لكل واحد من أجزائه بطلانه ظاهر فإن قيل المجموع من حيث هو مجموع غير الاجزاء وهو خارج عن الماهية أجيب بما مر من جواز كون الخارج معرفاً

(٢) أقول أنا نعرف تفسير لفظ الروح ونعلم يقيناً وجوده في كل ذي روح ونجد العلماء يتخالفون في ماهيته كما سـ مذ كره هو نفسه وليس ما يطلب منه أحد التصديقين الذين ذكرها وكذلك كثير من الاشياء فاعلم تفسير لفظه ونفس بوجوده أو نعلم وجوده قطعاً ويكون مع ذلك تصور ماهيته متعذراً على كثير من الناس كالحركة والزمان والمكان وغيرها

(٣) أقول ما يركبه الخيال كتصور جبل من ياقوت وانسان يطير وما يركبه العقل كالحيوان انطاق أو الموجود الواحد وما يركبانه معا كالسواد الواحد والحرارة الكلية والحدود مما يركبه العقل واعترف جهنا بتصور المركب الذي يركبه العقل ولا يراد بالتصور المكتسب غير نوع من ذلك فقوله ههنا منافي لمذهبه في التصورات ثم إن أكثر الاجناس العالية مما لا يدرك بالحس ولا بالوجدان ولا بالبديهية ولا بالتراكيب العقلية فانها بسائط في العقل وقد يتصور بالرسم ويختلج ما يتصور عن انواعها انها

(٤) أقول قوله كل تصور يتوقف عليه تصديقي غير مكتسب فهو غير مكتسب انما يصح على مذهبنا وهو أن التصديقي عبارة عن التصورات مع الحكم ولا يصح على قول من يقول انه هو الحكم وحده فان كثير من التصديقات البديهية أعني الاحكام المجردة عن التصورات تتوقف على تصورات غير بديهية كقولنا كل عدداً ما أول وأما مركب

(٥) أقول المنشـ هو وعند الحكماء ان الرسم التام هو الذي يميز الشيء عن جميع ما عداه والرسم الناقص هو الذي يميزه عن بعض ما عداه واصطلاحه هنا بخلاف ذلك

(المسألة الثانية)

لا بد من الاعتراف بوجود تصورات وتصديقات بديهية أدلو كانت بأسرها كسبية لافتقار كسبائها الى تقدم تصورات وتصديقات أخرى ولمن التسلسل أو الدور وهما محالان فاذا عرفت هذا فنقول اختلاف الناس في حد العلم والمختار عندنا انه غنى عن التعريف لان كل واحد يعلم بالضرورة كونه عالماً بكون النار محترقة والشمس مشرقة ولولم يكن العلم بحقيقة العلم ضرورياً لالامتنع أن يكون العلم بهذا العلم المخصوص ضرورياً (المسألة الثالثة)

النظر والفكر عبارة عن ترتيب مقدمات علمية أو ظنية لتوصل بها الى تحصيل علم أو ظن مثله اذا حضر في عقلنا ان هذه الخشبة قد مسها النار وحضر أيضاً ان كل خشبة مسها النار فهي محترقة حصل من مجموع العلمين الاو اين علم ثالث يكون هذه الخشبة محترقة فاستحصار العلمين الاو اين لاجل أن يتوصل بها الى تحصيل هذا العلم الثالث هو النظر

(المسألة الرابعة)

النظر قد يفسد العلم لان من حضر في عقله ان هذا العالم متغير وحضر ايضا ان كل متغير ممكن فمجموع هذين العلمين يفيد العلم بان العالم ممكن ولا معنى لقولنا النظر يفيد العلم الاخر (دليل آخر) ابطال النظر اما ان يكون بالضرورة وهو باطل والاما كان محتملا فيه بين العقلاء أو يكون بالنظر فيلزم منه ابطال الشيء بنفسه وهو محال واحتج المنكرون فقالوا اذا تنكرنا وحصل تعقيب ذلك الفهمك اعتقاد فعلنا يكون ذلك الاعتقاد حقا بن كان ضروريا وجب ان لا يختلف العلماء فيه وليس كذلك وان كان نظريا افتقر ذلك الى نظر آخر وزم التسلسل (والجواب) انه ضروري فان كل من اتى بالنظر على الوجه الصحيح علم بالضرورة كون ذلك الاعتقاد حقا

(المسألة الخامسة)

حاصل الكلام في النظر هو ان يحصل في الذهن علمان وهما بوجوب علم آخر فالتوصل بذلك للوجوب الى ذلك الموجب المطلوب هو النظر وذلك الموجب هو الدليل

الذي يتركب عنه غيره لا يعرف ويعرف به والمراد من هذه التعريفات الحديثة (١) يجب الاحتمال تراد عن تعريف الشيء بما هو مثله وبالاخفى وعن تعريف الشيء بنفسه وبما لا يعرف الا به اما بمرتبة واحدة أو بمراتب (٢) يجب تقديم الجزاء الاعم على الاخص لان الاعم اعرف وتقدم الاعرف أولى (٣) القول في التصديقات وهي ليست بأسرها بديهية وهو بديهي نظرية والا لزم الدور أو التسلسل وهما محالان بل لا بد من الانتهاء الى ما يكون غنيا عن الاكتمال هو الاحتمالات كالعالم بان الشمس مضيئة والنار حارة أو الوجود انما هو كعلم كل واحد بحجته قلمه جدا لانها غير مشتركة أو البديهيات كالعالم بان النفي والاثبات لا يجتمعان وفي هذا الموقف صار أهل العالم فرقا أربعة (الفرقة الاولى) المعترفون بالحسيات والاعمال الاكثر (الفرقة الثانية) القادحون في الحسيات فقط فزعم افلاطون ان الحس ليس وبطلانهم وس وجلينوس ان اليقينية هي المعقولات لا المحسوسات واحتجوا عليه بان حكم الحس إما ان يعتمد في الجزئيات أو في السكيات أما في الجزئيات فغير يهمة حاشية في معرض الغلط واذا كان

(١) أقول يورد في أمثلتها واجب الوجود والحيوان (٢) أقول قيل في مثال تعريف الشيء بما هو مثله تعريفه بما هو أخفى أو تعريفه دورى لان الاعم دأمة بمقتضى بعددين متساويين ومعناه أنه ليس بزواج فليس تعريف الابن له ابن ويوردون في مثال التعريف بالنفس وفي تعريف الشيء بنفسه تعريف الانسان بأنه الكيفية بما به تقع المشابهة وقد تعرف المشابهة بأنه تعريف الاثنين بأنه زوج أول والزواج يعرف بأنه الحق هو نوع واحد آخر من الكميات ولا بد من أن تؤخذ (٣) أقول الاولوية لا توجب الوجوب ولا تنافيها ود في الحدود النامة لا غير لان الاعم فيها هو الجنس وهو يدل ومن تقدم الاخص على لاعم يختل الجزء الصوريه أما في غير الحد التام فتقدم الاعرف أولى وليس بواجب (٤) أقول الحس ادراك ماله ان فقط والحكم تأليف بين مدركات بالحس أو بغير الحس على وجه يعرض المؤلف لذاته اما الصدق أو الكذب واليقين حكم ثان على الحكم الاول بالصدق على وجه لا يمكن أن يزول وليس من شأن الحس التأليف الحكمي لانه ادراك فقط فلا شيء من الاحكام محسوسة أصلا فاذا كل ما هو محسوس لا يمكن أن يوصف من حيث كونه محسوسا بكونه يقينيا أو غير يقيني أو حقا أو باطلا أو ضروريا أو غلطاً فان جميع هذه الاوصاف من لواحق الاحكام اللهم الا اذا قارن المحسوس حكم غير آخر من الحس وحينئذ يوصف به هذه الاوصاف من حيث كونه حكما ويقال له حكم حسي يقيني واذا تنكره ذهبت أن المحسوس في قوله ان لليقينية هي المعقولات لا المحسوسات ليست بمحسوسات فقط وانما لا يمكن أن تكون يقينية ولا غير يقينية بمعنى عدم المماثلة بل انما هي ليست بيقينية بمعنى الدلب كما ان الادراك وحده ليس حكما واذا كانت المحسوسات في هذا الكلام مقارنة باعتبار كونه مطابقة أو غير مطابقة صوابا أو غلطاً فادعاء ان الجاء المذكورة من الحكماء زعموا ان المحسوسات لا تكون يقينية تلبس بحقي وذلك ان الحكماء ذكروا ان مبادئ اليقينية هي

الجوهر

الزوج بأنه ليس بفرد وهذا بالحقيقة بالممكنات وههنا نفس الفرد أنه ليس بالمتعريف بما هو مثله والمثال المطابق في تعريف النار بأنه اسب طقس شبيه ان بشري وبما لا يعرف الا به بمرتبة تعريفه بالكيفية وفيما لا يعرف الا به بمراتب بمقتضى ما بين والتساويين بأنهما شيان يمتنع في حد الشئيين

غير مثبت لدعواه وانما يجب تقديم الاعم شيء منهم يحصل له الاخص الذي هو الفصل لا فلا يكون تاما مشتملا على جميع الاجزاء

أقول الحس ادراك ماله ان فقط والحكم تأليف بين مدركات بالحس أو بغير الحس على وجه يعرض المؤلف لذاته اما الصدق أو الكذب واليقين حكم ثان على الحكم الاول بالصدق على وجه لا يمكن أن يزول وليس من شأن الحس التأليف الحكمي لانه ادراك فقط فلا شيء من الاحكام محسوسة أصلا فاذا كل ما هو محسوس لا يمكن أن يوصف من حيث كونه محسوسا بكونه يقينيا أو غير يقيني أو حقا أو باطلا أو ضروريا أو غلطاً فان جميع هذه الاوصاف من لواحق الاحكام اللهم الا اذا قارن المحسوس حكم غير آخر من الحس وحينئذ يوصف به هذه الاوصاف من حيث كونه حكما ويقال له حكم حسي يقيني واذا تنكره ذهبت أن المحسوس في قوله ان لليقينية هي المعقولات لا المحسوسات ليست بمحسوسات فقط وانما لا يمكن أن تكون يقينية ولا غير يقينية بمعنى عدم المماثلة بل انما هي ليست بيقينية بمعنى الدلب كما ان الادراك وحده ليس حكما واذا كانت المحسوسات في هذا الكلام مقارنة باعتبار كونه مطابقة أو غير مطابقة صوابا أو غلطاً فادعاء ان الجاء المذكورة من الحكماء زعموا ان المحسوسات لا تكون يقينية تلبس بحقي وذلك ان الحكماء ذكروا ان مبادئ اليقينية هي

فنعول (ذلك الدليل) اما ان
يكون هو العلة كالاستدلال
بماسة النار على الاحتراق
او العول المساوي
كالاستدلال بحصول
الاحتراق على ماسة
النار والاستدلال باحد
المساويين على الآخر
كالاستدلال بحصول
الاحتراق على حصول
الاحتراق فان ماسه لولا علة
واحدة في الاجسام السفلية
وهي الطبيعة النارية
(المسألة السادسة)

لابد في طلب كل مجهول من
معلومين متقدمين فان من
أراد أن يعلم أن العالم ممكن
فطريقه أن يقول العالم
متغير وكل متغير ممكن
وأبنا فلما كان ثبوت
ذلك المجهول لذلك
الموضوع مجهولا فلا بد
من شيء يتوسطهما بحيث
يكون ثبوت ذلك المجهول
له مع لوما ويكون ثبوت
لذلك الموضوع مع لوما
نفي نفي لزم من حصولهما
حصول ذلك المطلوب
فثبت ان كل مطلوب
مجهول لابد له من
معلومين متقدمين ثم نقول
ان كانا معلومين على القطع
كانت النتيجة قطعية وان
كان أحدهما مظنونا أو
كلابا كانت النتيجة ظنية

كذلك لم يكن مجرد حكمه مجهولا (١) (بيان الاول) في خمسة أوجه (أحدها) أن البصر قد يدرك
الصغير كبر كجاري النار البعيدة في الظلمة عظيمة وكما يرى العنبرة في الماء كالأجسام وكما اذا قربنا
حلقه الخاتم الى العين فاننا نراها كالمسوار وقد يدرك الكبير صغيرا كالأشياء البعيدة (٢) وقد يدرك

الاحساسات والمجربات والمتواترات والمجربات والمجربات وهو بالقضايا الواجب قبولها وكروا
ان المجربات والمتواترات والحسوسات هي الاحساسات بالجزئيات وان الاوليات يكتسبها
الصبيان باسم اديهم من الاحساس بالجزئيات ولذلك حكم كبير الجماعة باذن من فقد
حسنا فقد علموا وان كثر العلم الطبيعي كالمعالم والسماء والعالم والعلم بالكون والفساد وبالأثار
العلوية وبأحكام الطبيعة كالموت وأخوذة من الحس وعلم الارصاد والهيئة المنفعة علمه عند بطليموس
وعلم التجارب الطبيعية عند النيموس مأخوذة من الحسوسات وعلم المناظر والمراباوعلم حركات انتقال
والخيل الرياضية كلها مبنية على احساسات المجربات فاذا جعل أقوالهم يقتضي الوثوق
بالحسوسات التي هي مبادئ جميع العلوم المجسوسات لا تكون يقينية بل انهم يبنون
غير يقينية فاذا انصوب والخطأ انما هو محسوسات ولو كانت الاحكام التي تقع في
غير موثوق بها الكثرة وقوع الغلط للعقل المجسوسات صناعية كصناعة سوفسطا
لا يمكن فهمها الا بعد حصول العلم أو لا
مقدمات هي كالمبادئ ولولم تكن المبادئ
فان النظر والبحث يقتضي بيان المبادئ من
امتنع التأدي من لا شيء الى شيء ولهذا لم يمكن
لنقد ارشادهم وتبنيهم أو يحصل اغتراب
ينظر وافي شيء واستحقاق ان يباحثوا في شيء
مفروض به عنهم بالسوفسطائية لا يستحق
الاوليات والحسوسات يبينان انقصى عن
الضوابط وتخطئة الخطأ به وذلك الى صريح العقل المتراض برفض العقائد الباطنة المنة القامدات
الواهمة والعادات المفضلة وان رجوع الى ما كنا في

(١) أقول قد ظهروا من الحس لاحكامه لا في الجزئيات ولا في الكمالات الا أن يكون المراد من
حكم الحس حكم العقل على الحسوسات وهذا كحكم كذا كان الضوابط والغلط انما هو بضابط العقل
في أحكامه وأبنا لو كان حكم الحس غير مقبول لكونه في معرض الغلط كحكم العقل أبنا كذلك
(٢) أقول قد مر ان الشكوك اذا صدرت عن لاهوتها بالحسوسات والاوليات فلا يستحق الجواب
ولا يمكن أن يجاب عنها الا اذا صدرت عن يثق بالاحكام العقلية فيبني ان يجاب بما ينجم على أسباب
الغلط اما ان البصر قد يدرك الصغير كبرافعله كلام وهو ان البصر اذا أدرك الشيء صغيرا لم يدركه كونه
كبيرا ولا باه كشم والهاكم بان المدرك في الثاني شيء واحد لا يمكن ان يكون هو البصر لان الحكم
لا يحكم الا عند ادراكه في الثانيين فاذا هو العقل يتوسط الخيال وهو الذي لا يوافقها العقل
لا البصر وذلك ان العقل يحكم على الشيء المرسم في الخيال بالصغر اذا البصر أحس بذلك ثم وجد البصر

الواحدة فتبين كما اذا غرنا احدى العينين ونظرنا الى القمر فاننا نرى قرين وكفى حق (١) الاحول

احس به كغيره فتوههم ان البصر غلط في ابصاره ولم يفاط هو على ما بينه ههنا وبيان ذلك ان
الابصار يكون اما بانطباع شعاع المصير في البصر واما بوقوع شعاع من البصر على المصير والا قرب الى
الحق هو الاخير وينبغي ان لا يلتفت الى من يبطل القول بالشعاع بان الشعاع ان كان جسم الزم
منه تداخل الاجسام وان كان عرضا لزم القول بانتقال العرض من محل الى محل آخر لان شعاع النيران
كالشمس والقمر والنار موجود يقينا ما يدفع به المحالين هناك يدفع به بعينه ما ورد من الاشكال
على الشعاع البصري ثم ان الشعاع ممتد من ذى الشعاع الى قابل الشعاع من غير تداخل خال عن
الشعاع او تراكم باجتماع شعاعين من مأخذ واحد من ذلك الممتد في بعض اجزاء امتداده بل على
هيئة مخروط مستدير ملوء جوفه رأسه عند ذى الشعاع وقاعدته على سطح قابل الشعاع الكشيف
وينعكس منه اذا كان صقيلا الى ما يحاذيه على زاوية مساوية للزاوية المحاذية بين الشعاع الممتد والسطح
الصقيل ونسبته بزاوية الشعاع وينفذ في القابل الشفاف ذى السطح الصقيل وينعكس عن سطحه
وينعطف في ثقبه الى جانب ذى الشعاع كلها معا ولا انعكاس والانطاف يكونان بزوايتين مساويتين
لزاوية الشعاع قد بين جميع هذا في موضعه والشعاع البصري في أكثر الحوادث محتاج الى مدد من
جنسه أعنى الى شعاع نثي من اجسام ذوى الاشعة ويستعان في تحصيل كيفية اتصاله بالمبصرات
بتوهم خطوط تخرج من سطح المخروط الشعاعي ويكون الابصار بزاوية تحدث من تلك الخطوط عند
رأس المخروط فكما كان المصير أقرب الى البصر تكون تلك الزاوية أوسع فبها البصر أعظم وكما كان
أبعد منه تكون تلك الزاوية أضيق فبها البصر أصغر الى أن تتقارب الخطوط وتصير عند الحس لتوهم
انطماق بعضها على بعض تحيط واحد فبها البصر كالنقطة بعد ذلك ينعى أثره فلا يراه أصلا هذا
على رأى القائلين بالشعاع واما القائلون بالانطباع فيقولون ان الزاوية التي تحدث على سطح الرطوبة
الجليدية فمغرو وتكبر بحسب بعد المرئي وقربه والبصر يدرك المرئي بتلك الزاوية ولنعدي القول
بالشعاع ونقول اذا تقررت هذه القاعدة فاعلم ان النار في الظلمة اذا كانت قريبة من الرائي عند الشعاع
في الظلمة الرقيقة الى الهواء المضيء لجوارها النار فرأى البصر ما حوطها بما وانه من نورها وميزها منها
فراها على ما تقتضيه زاوية الابصار واذا كانت بعيدة جدا لم ينفذ الشعاع في الظلمة الكثيفة ولم ير
ما حوطها من النور المضيء بنورها وراها وحدها بزاوية أضيق فبها البصر كافي سائر المرئيات واذا
لم تكن قريبة ولا بعيدة جدا فان الشعاع البصري المحاذي ما حوطها لم ينفذ نفوذ تاما فلم يميز النار عن
الهواء المضيء بها بل أدركته ما عجملة واحدة فبها البصر بزاوية أوسع من الزاوية التي تحدث من
المحاذاة وحدها وذلك هو العلة لكونها في الرؤى أعظم مما لو رؤيت في غير الظلمة المذكورة بالمحاذاة
وحدها واما السبب في رؤية العنبة في الماء كالأحماض فهو ان العين ترى في الماء بالامتداد الشعاعي
النافذ في الماء والمنعطفة معا ولا يتمايز الشعاعان لقرينهما من سطح الماء وأما في الهواء فبها بالنافذ
رحده هذا اذا كانت العنبة قريبة من سطح الماء اما اذا صارت بعيدة وصار الشعاعان متمايزان
فرؤيتهما بالنافذة والمنعطفة في موضعين متمايزين في حالة واحدة واما رؤية الخاتم كاسوار عند قربه
من العين فلتوسع الزاوية الشعاعية التي تحيط أضلاعها بالخاتم عند العين وادراك الاشياء البعيدة
صغيرا يكون لتضييق تلك الزاوية تكامرا

(١) أقول النور يمتد من الدماغ في عصبتين مجوفتين تتلاقيان قبل وصولهما الى العينين ثم تتباعدا
ويصل كل واحد منهما الى احدى العينين فاذا كانتا مستقيمتين تبصران الشيء معاشيا واحدا

لان الفرع لا يكون أقوى
من الفصل

(المسألة السابعة)

النظر في الشيء ينافي
العلم به لان النظر
طلب والطلب حال حصول
المطلوب محال وينافي
الجهل به لان الجاهل
يعتقد كونه عالما به وذلك
الا اعتقاد يصرفه عن
الطلب

(المسألة الثامنة)

الصحيح أن النظر يستلزم
العلم اليقيني لما ذكرناه
مع حصول تينك المقدمتين
يمنع أن لا يحصل العلم
بالمطلوب الا انه غير مؤثر
فيه لاننا نسقم الأدلة على
ان المؤثر ليس الا الواحد
وهو الله تعالى

(المسألة التاسعة)

الدليل اما ان يكون مركبا
من مقدمات كلها عقلية
وسموية وجود أو كلها
نقلية وهذا محال
لان احدى مقدمات ذلك
الدليل هو كون ذلك النقل
محتملا يمكن اثبات النقل
بالنقل أو بعضها عقلي
وبعضها نقلي وذلك
موجود ثم الضابط ان
كل مقدمة لا يمكن اثباتها
النقل الا بعد ثبوتها فانه
لا يمكن اثباتها بالنقل وكل
ما كان اخبارا عن وقوع

وكذا انظرنا الى الماء عند طبع القوم فاننا نرى في الماء قرا وعلى السماء قرا آخر (١)
وقد نرى الاشياء الكثيرة واحدة كل رحي اذا اخرجنا من مركزها الى محيطها خطوطا كثيرة
متمقاربة بالوان مختلفة فاذا استدارت سر بمارأنا لها لونا واحدا كأنه مختزج من كل تلك
الالوان (٢) وقد نرى المعدوم موجودا كالسراب أو كالاشياء التي يريها صاحب خفة البدن والشعبذة
وكما نرى القطرة النازلة كالخط المستقيم والشمعة التي تدار بسرعة كالدايرة (٣) ونرى المتحرك
ساكنا كالظل والساكن متحركا كراكب السفينة فانه يشاهد الشاطئ الساكن متحركا والسفينة
المتحركة ساكنة (٤) وقد نرى المتحرك الى جهة متحركا الى ضد تلك الجهة فان المتحرك الى جهة يرى
الكوكب متحركا اليها اذا شاهد غيما تحته وان كان الكوكب متحركا الى خلاف تلك الجهة وقد نرى

واذا تحركت أو انحرف احدهما عن الاستقامة صارت محاذاة احدهما متحركة عن محاذاة الاخرى وصار
المبصر من احدهما غير المبصر من الاخرى واذا أبصرنا شيئا واحدا حسبه المبصر شيئين لوقوع نور
بصره عليه من محاذاتين مختلفتين وحكم العقل بالغلط وهكذا الحكم اذا تخالف الوسطى والسبابة
من الاصابع في وصفهما فاحسبهما شيئا واحدا كحصة مثل لا توهم انهما احسبنا بمحضتين
والاحول النظري فلما لا يرى شيئين لا يعتياده بالوقوف على الصواب بل انما يقع ذلك للاحوال
الذي يقصد الحول تكلفا

(١) أقول هذا يكون بنفوذ الشعاع البصري الى قرا السماء بانعكاسه من سطح الماء اليه فانه يراه مرتين
مرة بالشعاع النافذة ومرة بالشعاع المنعكس

(٢) أقول كل ما أدركه حس يتأدى الى الحس المشترك ثم الى الخيال فاذا أدرك البصر لونا وانقل
بسرعة الى لون آخر كان أثر اللون الاول في الحس المشترك تترك عند أدراك اللون الثاني وكأن الرائي
راهما معا ولا يكون بينهما زمان يمكن للنفس ان تميز أحدهما فيه من الثاني فتدركهما مختزجين
وان كان الادراك بالتبين وأيضاً ان زالت الالوان عن محاذات البصر وارتسمت في الحس المشترك
على نوال لا يدرك الحس تراخي بعضها عن بعض أدرك النفس من الحس المشترك لونا مختزجا
من جميعها

(٣) أقول السراب المرئي ليس معدوما مطلقا انما هو شيء يتراءى للبصر بسبب ترسخ شعاع بنعكس
من أرض سبخة كما ينعكس عن المياه فيحسب ماء وليس للبصر فيه غلط والاشياء التي يريها خفيف
البدن والمشعبذة انما يكون في التوهم بخلاف ما يكون في الوجود بسبب عدم تميز النفس بين الشيء وبين
ما يشبهه أو بسبب سرعة الحركة من الشيء الى شبيهه واما بسبب اقامة البديل لمقام الشيء البديل عنه
بسرعة على ما وقف عليه من تعريف تلك الاعمال أو رؤية القطرة النازلة كالخط المستقيم والشمعة
الجوالة كدايرة انما يكون لاتصال ما يدركه البصر في موضع يتحرك اليه المتحرك بما قد أدركه الحس
المشترك من كونه في موضع آخر قبله وثبت فيه هيئته فيدرك النفس جميع ما في الآتين ويحسبه شيئا
واحدا متصلا

(٤) أقول الحركة ليست برؤية والبصر اذا أدرك الشيء في موضع محاذيا لشيء ما بعد ان أدركه في
موضع آخر محاذيا لغير ذلك الشيء حكمت النفس عند مجموع الادراكين بحركة ذلك الشيء واذا كانت
المسافة قليلة القدر لا يميز البصر بين الادراكين فتحسبه النفس ساكنا كما راكب السفينة فلما لم يدرك
لبده ان انتقالا من موضع الى موضع حسبه ساكنا واذا تبدلت محاذاته لاجزاء الشط مع تحيل سكونه في
نفسه حسب الشط متحركا ككون ذلك التبدل شيئا بالتبدل الاول

ماجاز وقوعه وجاز عدمه
فانه لا يمكن معرفته الا
بالحس أو بالنقل وما
سوى هذين القسمين فانه
يمكن اثباته بالدلائل
العقلية والنقلية

(المسألة العاشرة)

قبل الدلائل النقلية
لاتفيده البقين لأنها
مبنية على نقل اللفظ
ونقل النور والتصريف
وعدم الاشتراك وعدم
الجماز وعدم الاضمار
وعدم النقل وعدم
التقديم والتأخير وعدم
التخصيص وعدم النسخ
وعدم المعارض العقلي
وعدم هذه الاشياء مظنون
لأنه لوم والموقوف على
المظنون مظنون واذا ثبت
هذا ظهر ان الدلائل
النقلية ظنية وان العقلية
قطعية والظن لا يعارض
القطع

الباب الثاني

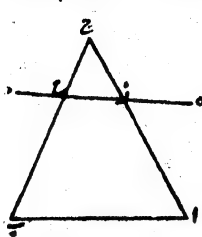
في أحكام العلوم وفيه
مسائل

(المسألة الاولى)

مرجح العقل كما بان
المعلوم امام موجود وامام معدوم
وهذا يدل على أمرين الاول ان
تصور ماهية الوجود تصور
بديهي لان ذلك التصديق
البديهي موقوف على ذلك
التصور وما يتوقف عليه

القمر كالساثر الى الغيم وان كان ساثرا الى خلاف تلك الجهة اذا كان الغيم ساثرا اليه (١) وقد نرى المستقيم منكسا كالأشجار التي على أطراف الانهار (٢) واذا نظرنا الى المرأة رأينا الوجه طويلا

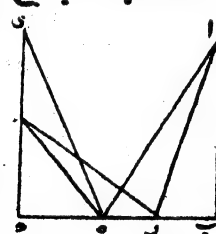
(١) أقول ليكن الساثر الى جهة ينقل من ا الى ب والقمر بالقياس اليه مثل ج والغيم المتوسد



بينهما الذي لا يحجب القمر لرقته مثل د ه فاذا كان الساثر عند ا كان شعاعه الممتد الذي به يرى القمر كخط ازح واذا انقل الى ب صار شعاعه كخط ب ح د فيخيل ان القمر تحرك من ز الى ح في جهة حركته اذراه أولا نحو النقطة ز ثم منتفلا منها الى ح واما القمر المتحرك الى خلاف تلك الجهة فلا يحس بحركته لما مر وأيضاً ليكن الناظر ساكناً عند

نقطة ا ورأى القمر وهو ج محاذ بالنقطة ز من الغيم ثم تحرك الغيم في جهة ه ووصلت نقطة ح الى حيث كان في الاول نقطة ز رأى القمر منتقلا من محاذة لفظ ز الى محاذة لفظ ح فيخيل ان القمر يتحرك من ز الى ح وهو خلاف جهة تحرك الغيم ولا يحس بحركة الغيم لان انتقاله في المحاذات بالتباس الى السماء لا يتغير في حسه مثلاً أشباه أجزاء السماء وأجزاء الغيم في الحس واذا كان الغيم مثل ح فقط والناظر عند ا رأى القمر بعيداً من طرف الغيم بقدر ز ح ثم تحرك الغيم الى ان وصل مبداء ه ونقطة ح الى الموضع الذي كان فيه ز رأى القمر وهو ج محاذ بالنقطة ح فيخيل ان القمر يتحرك من ز الى ح فساير الى جهة الغيم وهو خلاف جهة تحرك الغيم

(٢) أقول اذا انعكس شعاع البصر من سطح الماء الى الأشجار على وجهه يكون زاوياً بالشعاع والانعكاس متساويين ينعكس الشعاع الى رأس الشجر من موضع أقرب الى الرائي والى أسفل من موضع أبعد منه الى ان يتصل قاعدة الشجر بقاعدة عكسه فلا يكون الرائي ا وسطح الماء ب والشجر القائم على ذلك السطح ي د ولا ينعكس لشعاع النافذ من ا الى نقطة ه منها الى رأس الشجر وهونقطة ي بحيث يكون زاوياً ا ه ب ي ه د متساويين أقول لا يمكن ان ينعكس مرتبطه تلي جهة ب من ه شعاع الى جزء أسفل من رأس الشجر كنقطة ح والافئعكس من نقطة ر ويكون الشعاع النافذ من ا الى ر منعكساً عنه الى ح وحينئذ يجب ان يكون زاوية ا ر ب الخارجة عن مثلث ا ر ه أعظم من زاوية ا ه ب ليكن زاوية ا ر ب مساوية لزاوية ح ر د وزاوية ا ه ب مساوية لزاوية ي ه د فزاوية ح ر د أعظم من زاوية ي ه د ويكون أعظم كثيراً من زاوية ح ه د فالداخل في مثلث ي ر ه أعظم من خارجتها هذا خلف محال ولا يمكن ان ينعكس من ه شعاع الى جزء أسفل من رأس الشجر كنقطة ح والا كانت زاوية ا ه ب مساوية لكل واحد من زاويتي ي ه د ح ه د



العظمى والمصغرى هذا خلف فاذا لابد من ان ينعكس الى كل نقطة قميل من الرأس الى أسفل من نقطة تكون من ه الى د أسفل حتى تتصل القاعدة بالقاعدة ولما كانت النفس لا تدرك الا كاس فانها ممتدة لرؤية المرئيات بنفوذ الشعاع على الاستقامة بحسب الشعاع المنعكس فاذن في الماء ولا يكون في نفس الامر فاذا كان الماء ه لا يكون عميقاً بقدر طول الشجر أو يكون كدرا لا ينفذ فيه الشعاع أصلاً وينعكس بحسب ان رأس الشجر أ كثر ولا في الماء كونه أهد من أصله وباقى أجزائه على الترتيب فراه كانه متمكس تحت سطح الماء وهذه المسائل وان كانت متعاقبة بالهندسة

أوردناها ههنا لأن الكلام انجر اليها

البديهي أولى أن يكون بديها والثاني أن المعلوم معلوم لان ذلك التصديق البديهي متوقف على هذا التصور فلو لم يكن هذا التصور حاصل لا يمنع حصول ذلك التصديق (المسئلة الثانية)

مسمى لوجود مفهوم مشترك فيه بين كل الموجودات لانا نقسم الموجود الى الواجب والممكن ومورد التقسيم مشترك بين القسمين الا ترى انه لا يصح ان يقال الانسان اما أن يكون تركيا أو يكون حجرا ولان العلم الضروري حاصل بصحة هذا الحصر وانه لا واسطة بينهما ولولان المفهوم من الوجود واحد والامساك بالعلم قبل يكون المتناقضين طرفين فقط

(المسئلة الثالثة)

الوجود زائد على الماهيات لاننا ندرك التفرقة بين قولنا السواد سواد وبين قولنا السواد موجود ولولا ان المفهوم من كونه موجودا زائد على كونه سوادا ولا لما بقي هذا الفرق ولان العقل يمكنه أن يقول العالم يمكن أن يكون موجودا وان يكون معدوما ولا يمكنه أن يقول الموجود اما أن يكون

موجودا أو مـدومـا أو لا
ان الوجود مغاير للماهية
والا لما صح هذا الفرق
(المسئلة الرابعة)

العدم ليس بشئ والمراد منه
انه لا يمكن تقرير الماهيات
منفصلة عن صفة الوجود
والدليل عليه ان الماهيات
لو كانت متفردة في نفسها
لكانت مشاركة في كونها
متفردة خارج الذهن
ومخالفة بخصوصياتها وما به
المشاركة غير ما به المخالفة
فكان كونها متفردة
خارج الذهن أمرا مشتركا
فيه زائدا على خصوصياتها
ولم يبق للوجود الا ذلك
فيلزم أن يقال انها حال
عرائم عن الوجود كانت
موصوفة بالوجود وهذا
محال وأيضا فاننا ندرك
التفرقة بين قولنا السواد
سواد وبين قولنا ان السواد
متقرر في الخارج وهذا
بدل على ان كونه متقرا
في الخارج صفة زائدة على
الماهية واحتضوا بان
العدم متميز وكل متميز
نايب فالعدم ثابت ببيان
الاول من وجه (الاول)
اننا نميز بين طلوع الشمس
غدا من مشرقها وبين
طلوعها غدا من مغربها
وهذان الطلوعان
معدومان فقد حصل

وعرضنا وموجبا بحسب اختلاف شكل المرأة وكل ذلك يدل على غلط الحس (١) (وثانها) ان الحس
قد يجزم بالاستمرار على الشئ مع أنه لا يكون كذلك لان الحس لا يفرق بين شئ ومثله ولذلك يحصل
الاتباس بين الشئ ومثله فيتمتع يدبر توالي الامثال بظن الحس وجودا واحدا مستمرا ولا يكون كذلك
فان الالوان غير باقية عند أهل السـنة بل يجددها الله تعالى حالها مع أن البصر يحكم بوجود لون
واحد مستمر واذا احتمل ذلك احتمل أيضا ان يقال الاجسام لا تبقى مستمرة بل الله تعالى يجددها
حالا لا يمكنها كانت متمثلة متوالية بظن الحس شيئا واحدا فنبت أن حكم الحس بالبقاء غير
مقبول (٢) (وثانها) ان النائم يرى في النوم شيئا ويجزم بشئوته ثم يقين له في اليقظة أن ذلك الجزم
كان باطلا واذا جاز ذلك فلم لا يجوز أن يكون هنا حالة ثالثة يظهر لنا فيها كذب ما رأيناه في اليقظة
(٣) (ورابعها) أن صاحب البصر قد يتصور صوراً لا وجود لها في الخارج وبشاهد ما ويجزم
بشئوته وجودها ويصيح خوفا منها وهذا يدل على أنه يجوز أن نعرض للانسان حالة لا جلها

(١) أقول المرأة الطويلة المستقيمة في الطول والمخنية في العرض كقالب اسطوانة مستديرة
اننا نراها بحيث يكون طولها محاذيا لطول الوجه يرى الوجه فيها أطول وبأطوله بقدر طول الوجه قليل
العرض لانعكاس الشعاع العرضي مما هو أقل عرضا مما لو كان مستقيما وذلك لان الطول ينعكس
من عاكس مستقيم والعرض ينعكس من عاكس منحني واذا نظر اليها بحيث يكون طولها محاذيا
لعرض الوجه كان الامر بالعكس فترى الوجه عريضاً عرضه بقدر عرض الوجه وطوله أقل
من طولها واذا نظر اليها بحيث يكون محور باق محاذيا للوجه يرى الوجه ممدودا اذا كانت المرأة بحيث
ينعكس منها الشعاع من موضعين أو أكثر الى موضع واحد رأى الناظر فيها نفسه وجهين أو أكثر
ورأسين أو أكثر ومن بعضنا يرى وجهه منتهكسا وكذلك في الاختلافات المتنوعة التي تشتمل على
أكثرها كتب المراتب ويحتمل لها متخذو المراتب على وجه يقصدونه وقد ظهر مما مر ان كل ذلك غلط
بدية الادراك المغسافي من المحسوسات المتأدية اليها الا غلط الحس

(٢) أقول الحكم بالبقاء هو الحكم بان الموجود في الزمان الثاني هو بعينه الموجود في الزمان الاول وهذا
الحكم لا يصح من الحس فانه لا يقدّر على استحضار الزمانين فكيف يستحضر الموجود فيهما فاذا الحكم
بالبقاء لا يكون الا من العقل والعقل انما يغلط اذا غفل المشترك بين الشئتين المتشابهين ولم يعقل ما به
يمتاز كل واحد منهما عما عن الآخر فاحاله هذا الغلط على الحس ليس بصواب وأما حكم الاشاعة بان
الالوان غير باقية فنشئ لهم بحسب أصولهم المسلمة عندهم وهي ان الاعداد لا يمكن ان يكون فعلا
افاعل وان الموجود الباقي حال بقاءه مستغن عن المؤثر وان لا مؤثر الا الله تعالى واذا شاهدوا اعراضا
لا يدوم وجودها الزموا القول بتجددها حال البعد حال والمعتزلة لما جوزوا طريان الضد على محل الضد
الآخر المقتضى لانائه لم يقولوا بذلك والقلافة لما جعلوا الباقي حال بقاءه محتاجا الى المؤثر لم يحتاجوا
الى ارتكاب ذلك والنظام من المعتزلة جعل الاجسام ايضا غير باقية بمثل ذلك وهذا أحكم حكم

غير متعلقة بالحس

(٣) أقول النائم يرى في خياله مثل ما يرى المستيقظ الا ان المستيقظ لما كان واقفا على أحكام
اليقظة حكم بان أحد مراتبه واقع حق والآخرون واقع غير حق والنائم لما كان غافلا عن الاحساس
حسب ان الواقع هو الذي يراه في خياله وهذا ليس بغلط حسي بل هو غلط للنفس من عدم بين الشئ
وبين مثاله حال الدخول عن الشئ

يرى ما ليس بوجود في الخارج موجودا (١) وإذا جاز ذلك فلم لا يجوز أن يكون الأمر كذلك فيما يشاهده الأصحاء (فإن قلت) الموجب لتلك الحالة هو المرض فعند الصحة لا يوجد (قلت) انتفاء السبب الواحد لا يوجب انتفاء الحكم بل هذا الاحتمال لا يندفع إلا بحصر أسباب ذلك التحيل الكاذب ثم يبين انتفاءها ثم إن السبب لا يجوز حوله ولا يتأوه عند انتفاء الأسباب لكن كل واحدة من هذه المقدمات مما لا يمكن اثباته إلا بالنظر الدقيق لو أمكن فيه لزم أن لا يجوز الجزم بوجود شيء في المحسوسات إلا بعد العلم بتلك الأدلة وذلك مما يدل على أن مجرد حكم الحس غير مقبول (٢) (وخامسها) أنا نرى الثلج في غاية البياض ثم إذا بالغنا في النظر إليه رأيناه مركبا من أجزاء جديّة صغار وكل واحد من تلك الأجزاء شفاف خال عن اللون فالنتاج في نفسه غير ملون مع أننا نراه ملونا بلون البياض وليس لأحد (أن يقول) أن ذلك إنما كان لا انعكاس الشعاع عن سطوح بعض تلك الأجزاء الجديّة إلى بعض (لأننا نقول) هذا لا يقدح في غرضنا لأن الذي ذكرته ليس إلا بيان العلة التي لا جملها نرى الناجب أبيض مع أنه في نفسه ليس بأبيض ونحن ما عينا هذا القدر وأيضا فالزجاج المدقوق نراه أبيض مع أن كل واحد من أجزائه شفاف خال عن اللون ولم يحدث فيما بينها كيفية مزاجية لأن تلك الأجزاء صلبة بآسنة لم يحصل فيما بينها فعل وانفعال وأيضا نرى موضع الشق من الزجاج النخيل الشفاف أبيض مع أنه ليس هناك الهواء المحتبس في ذلك الشق والهواء غير ملون والزجاج غير ملون فعملنا أن نرى الهواء مع أنه في نفسه غير ملون ملونا (٣) فثبت بهذه الوجوه أن حكم الحس لا يكون باطلا وقد يكون حقا وإذا كان كذلك لم يجز الاعتقاد

(١) أقول حكم صاحب البرسام حكم النائم فإنه لا شعراته في الخيال وغفلته عن الاحساس فحكم نفسه بمثل ما يحكم به النائم وفي جميع هذه الأحوال لم يعرض الإنسان حالة لأجلها يرى ما ليس بوجود موجودا فإنه لم يرد ذلك بل أدرك بجهالة شيء أغفل عن الاحساس فظهر أن الحس لم يدرك ما ليس بوجوده في حال من الأحوال أصلا

(٢) أقول لم يثبت الاحساس بشئ غير واقع في موضع أصلا وأما تجويز الغلط فيما يشاهده الأصحاء لتجويزه فيما يدركه النائم والمريض مما يراه العقل الصريح ونحن لم نثبت التوفيق بالمحسوسات بدليل بل نقول العقل الصريح يقتضيه وهذه الأحوبة إنما نوردها لبيان أسباب الغلط الذهني بعد أن حكم العقل ذلك غلطاً للذهن لا لاثبات صحة ما يدركه بالحواس كما قدمنا بيانه وأما قوله انتفاء السبب الواحد لا يوجب انتفاء الحكم قلنا نعم لو أبقينا صحة الحكم بثبوت المحسوسات في الخارج بدليل لكان الأمر على ما ذكره لكننا لم نثبت ذلك إلا بشهادة العقل من غير رجوعه إلى دليل فليس عليه أن نجيب عن هذه الاشكال فإن احتمال عدم الصحة فيما يشاهده الأصحاء من دفع عند بديهية العقل من غير تأمل في الأسباب وحصرها وانتفاءها وبيان انتناع حصول السبب عنه دانتفاء الأسباب وغير ذلك مما يثبت بالنظر الدقيق والجليل

(٣) أقول قد تبين عند المحققين أن البياض إنما يكون بتماكس الضوءين من مسطوح أجسام مشعة والجود والزجاج مشفان ولا شفافهما كان لهما ضوء ومتى كانا ذوي سطح واحد لم يكن تماكس ضوء منهما أما إذا انكسرا وحدث لهما مسطوح تماكس الضوء من بعضهما إلى بعض فحدث البياض فإن لم يكن منهما ما يوجب التزاق بعضهما ببعض رأى كل واحد من أجزائهما شفافا خاليا من اللون لعدم المسطوح المختلفة في ذلك الواحد الذي هو شرط في حدوث البياض وأدعى معهما ما يوجب التزاق بعضهما ببعض صار جسما واحدا أبيض كما في بياض البيض المسلوق فإنه قبل السلق كان له ضوء ولم يكن فيه قابل لضوء كالماء وبعد السلق بعا كس الضوء بين ذى الضوء وبين قابله فحدث

الامتياز بين المعدومات (والثاني) أنا قد در على الحركة بمنتهى يسرة ولا نقدر على الطيران إلى السماء فهذه الأشياء معدومة مع أنها متميزة (والثالث) أنا نجيب حصول الذات ونكره حصول الآلام فقد وقع حصول الامتياز في هذه المعدومات وبيان أن كل متميز ثابت فهو أن المتميز هو الموصوف بصفة لأجلها امتاز عن الآخر وما لم تكن حقيقة مستقرة امتنع كونها موصوفة بالصفة الموجبة للامتياز (والجواب) أن ما ذكرتم منقوض بتصور الماهيات وبصور المركبات كجبل من ياقوت ويحجر من زريق وبصور الإضافات ككون الشيء حاصلا في الحيز وحالا ومحملا فإن هذه الأمور متميزة في العلم مع أنها في محض بالاتفاق

(المسئلة الخامسة)

حكم صريح العقل بأن كل موجود فهو إما واجب لذاته أو ممكن لذاته إما الواجب لذاته فله خواص (الاول) أن الشيء الواحد لا يمكن أن يكون واجبا لذاته وأغلبه معالان الواجب لذاته هو الذي

لا يتوقف على الغير
والواجب غيره والذي
يتوقف على الغير فكونه
واجبا لذاته واغيره معا
يوجب الجمع بين التقيضين
(الثاني) ان الواجب لذاته
لا يكون مركبا لان كل
مركب فانه يفتقر الى جزئه
وجزؤه غيره فكل مركب
فهو مفتقر الى غيره
والمفتقر الى الغير لا يكون
واجبا لذاته على ما ثبت
تقريره (الثالث) الوجوب
بالذات لا يكون مفهوما
فيوتيا والالكان اما تمام
المهمة او جزا منها او
خارجا عنها والاول باطل
لان مرجح العقل ناطق
بالفرق بين الواجب لذاته
وبين نفس الوجوب
بالذات وايضا فكنه حقيقة
الله تعالى غير معلوم
ووجوبه بالذات معلوم
والثاني باطل والالزام كون
الواجب لذاته مركبا
والثالث ايضا باطل لان كل
صفة خارجة عن الماهية
لا حقة بها فهي مفتقرة
اليها او كل مفتقر الى الغير
ممكن لذاته فيكون واجبا
بغيره فيلزم أن يكون
الوجوب بالذات ممكنا
لذاته واجبا لغيره وهو
محال واما الممكن لذاته فله
خواص (الاول) الممكن
لذاته لا بد وان يكون

على حكمه اذ لا شهادة لهم بل لا بد من حاكم آخر فوقه لا يميز خطأه عن صوابه على هذا التقدير لا يكون
الحس هو الحاكم الاول وهو المطلوب (١) واما الكليات فالحس لا يعطيها البتة فان الحس لا يشاهد الا
هذا البكل وهذا الجزء فاما وصف الاعظمية فهو غير مدرك بالحس وبتقدير أن يكون ذلك الوصف مدركا
ليكن المدرك هو هذا البكل أعظم من هذا الجزء فاما أن كل كل فهو أعظم من جزئه فغير مدرك
بالحس ولو أدرك كل مافي الوجود من الكليات والاجزاء لان قولنا كل كذا ليس المراد منه كل مافي
الوجود الخارج من تلك الماهية فقط بل كل ماله ووجد في الخارج اصدق عليه أنه فرد من أفراد تلك
الماهية وذلك مما لا يمكن وقوع الاحساس به فثبت ان الحس لا معونه له على اعطاء الكليات البتة (٢)
والفرقة الثالثة هي الذين يعتبرون بالحسيات ويقدر حون في البديهييات (قالوا) المقولات فرع
المحسوسات ولذلك فان من فقد حسا فقد علما كالكاه والعين والاصل أقوى من الفرع (٣) ثم لدى
يدل على ضعف البديهييات وجوه خمسة (أحدها) ان اجلي البديهييات العلم بان الشيء إما أن يكون واما
ان لا يكون ثم ان هذه القضية ليست يقينية واذا لم يكن أقوى الاويات يقينيا فما ظنك باضعفها بيان
الاول وهو اننا المعولين على البديهييات يزكرون لها امثلة أربعة (أحدها) ان النفي والاثبات
لا يجتمعان لا يرتفعان (وثانيها) ان البكل أعظم من الجزء (وثالثها) أن الاشياء المساوية للشيء
الواحدة مساوية (ورابعها) ان الجسم الواحد لا يكون في مكانين معا ووجدنا هذه الثلاثة الاخيرة
متفرعة على الاول (٤) (اما قولنا) البكل أعظم من الجزء لانه لو لم يكن كذلك لكان وجود
الجزء الآخر وعدمه بمثابة واحدة فحينئذ يجمع في ذلك الجزء الآخر كونه موجودا مع عدمه (٥)

البياض والماء اذا كان ماء عازا سطح واحد كان له ضوء ولم يكن فيه قابل لضوء فلم يكن فيه نعا كس اما
اذا تزايد وانحصر ما جتمع الامر ان فيه وحدث البياض وفي بياض البيض المسروق ما يوجب فيه مع
ذلك الاتزان والتماسد فصار جسم واحد ابيض ولم يكن امتياز بعض اجزائه من البعض فلا
يتميز ثنائيا فيه شئ الجزء الواحد كما في الملح والزجاج فظهر من ذلك أن منزاه ملونا فهو في نفسه غير
ملون لان اللون ليس الا الغرض الموصوف بتلك الصفة ولم يجب من ذلك أن كل مالا يكون جزئه ملونا
يمتنع أن يكون اجزائه ملونات

(١) أقول قد ظهر - رأنا الحس ليس له حكم في شئ من المواضع في بطل القول بان حكم الحس قد يكون
باطلا ولذلك كن غير معتمد عليه

(٢) أقول قد عد في الحسيات في صدر الباب العلم بأن الشمس مضيئة والنار حارة من غير تقييد هاهنا
بجعل الحكم شخصا وحكم ههنا بأن الحس لا يقوى على اعطاء الكليات البتة وذلك يقتضي أن لا يكون
معه في الحسيات حسيابا لمبدأه يكون حسيما وقد قال ههنا أن الحس لا يشاهد الا هذا البكل وهذا
الجزء فاذا الزمه أن يكون الحكم يكون النار حارة وكون البكل أعظم من الجزء متساويا في كونهما عقليين
ولهما مباد محسوسة وهذا خبط ظاهر

(٣) أقول اذا كان الاحساس شرطيا في حصول حكم عقلي لم يجب من ذلك أن يكون الاحساس أقوى
من التعقل فان الاستعداد شرط في حصول البكل وليس بأقوى من البكل

(٤) أقول لو كانت الثلاثة الاخيرة متفرعة على الاول لكانت نظرية غير بديهية لانكم عدوها في
البديهييات فعلمنا أن اعتمادهم في الحكم بصحتها على بديهة العقل لا على مقدمة أخرى

(٥) أقول هذا البيان مبني على كون البكل هو الجزء مع زيادة ولا نغني بكون البكل أعظم من

نسبة الوجود والعدم اليه على السوية اذ لو كان أحد الطرفين أولى به فإن كان حصول تلك الأولوية يمنع من طريان العدم عليه فهو واجب لذاته وان كان لا يمنع فليفرض مع حصول ذلك القدر من الأولوية تارة موجودا وأخرى معدوما فامتياز أحد الوقتين عن الآخر بالوقوف ان لم يتوقف على انضمام مرجح اليه لزم رجحان الممكن المتساوي لا المرجح وان توقف على انضمامه اليه لم يكن الحاصل أولا كافيا في حصول الأولوية وقد فرضناه كافيا هذا خلف فثبت ان الشئ متى كان قابلا للوجود والعدم كان نسبتها اليه على السوية (الثاني) الممكن المتساوي لا يترجح أحد طرفيه على الآخر الا بمرجح والعلم به مركز في فطرة العقلاء بل في فطرة طبع الصبيان فانك لو لطمت وجه الصبي وقت حملت هذه اللطمة من غير فاعل البتة فانه لا يصدق له فيه البتة بل في فطرة البهائم فان الحمار اذا حس بصوت الحشبة فزع لانه يقرر في فطرته ان حصول

وأما قولنا الاشياء المساوية لشيء واحد متساوية لانه لو لم يكن كذلك لكان الالف المحكوم عليه بأنه يساوي السواد مساويا للاحالة ومن حيث انه محكوم عليه بأنه يساوي ما ليس بسواد يشب ان لا يكون سوادا فلو كان الالف مساويا للاحالة لزم أن يكون الالف في نفسه سوادا وأن لا يكون في نفسه سوادا فيجتمع مع النفي والاثبات (١) وأما قولنا ان الجسم الواحد في الآن الواحد لا يكون في مكانين معا لانه لو جاز ذلك لمتساوية الجسم الواحد والحاصل في مكانين متباينين عن الجسم حين الذين حصل كذلك وحينئذ لا يتميز وجود الجسم الآخر عن عدمه فيصدق عليه كونه موجودا معدوما معا (٢) (لا يقال) كل عامل بعلم بالبدية حقيقة هذه القضايا الثلاثة وان لم يخطر بباله هذه الحجة التي ذكرتموها (لا نناقول) لان سلم ان حكم العقلاء بهذه القضايا غير متوقف على الحجة التي ذكرناها ولذلك يقولون لو لم يكن الكل أعظم من الجزء لم يكن للأجزاء الأثر البتة ولو كان الشئ الواحد مساويا لمختلفين لكان ذلك الواحد مخالفا لنفسه وهذا اشارة الى ما ذكرناه نعم فلا يعمهم التعمير عن تلك الحجة على الوجه الذي خصناه ولكن معناه مقرر في عقولهم ولا عبرة بالمعارة (٣) فقد دلالح بان أحلى البدديات قولنا النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان (٤) وهو غير يقيني لوجوه (أحدها) ان هذا التصديق موقوف على تصور عدم والناس قد تخبروا فيه لان المتصور لا بد وان يتميز عن غيره والتميز عن غيره متعين في نفسه وكل متعين في نفسه فهو ثابت في نفسه فكل متصور ثابت في نفسه فما ليس بثابت فغير متصور فاعدم غير ثابت فلا يكون متصورا واذا كان ذلك التصديق متفردا على هذا التصور وكان هذا التصور معتمدا كان ذلك التصديق معتمدا (٥) لا يقال المعدوم

الجزء الا هذا فهو ولو كان حجة على ثبوت هذا الحكم لكان معاداة على المطلوب

(١) أقول هذا ايمان ان الشئ المساوي لمختلفين مخالف لنفسه وهو عين ما ادعى بيانه فان اراد به ايمان بالخلف فليس قولنا المساوي لمختلفين مخالف لنفسه باو نخرج من قولنا المساوي ان شئ بعينه متساويا حتى يبين هذا بذلك

(٢) أقول عدم الامتياز لا يكون هو الاتحاد فان المتباينين من كل جهة فلا يتميزان ومع ذلك لا يكونان واحدا وكان من الصواب أن يقول لو كان جسم في مكانين لكان الواحد اثنين وحينئذ يكون وجود أحدهما ملين وعدمه واحدا مع أن الحكم المذكور غير محتاج الى هذا ايمان

(٣) أقول الكل هو جزآن والجزء هو أحدهما ولا يجتمع في أن الشئ مع غيره أكبر منه وحده الى أن تعرف أركان الجزأين أثرا أولا والحكم بأن كون الشئ مساويا لمختلفين مقتض للحالفة له لنفسه بيان لكون الشئين المتساويين شئ متساويان ليس بأولى من أن يكون هذا الثاني بيانا للاول فان الحجة ينبغي أن تكون أبين من الدعوى وليس ههنا لاحد الحكمين فضيلة في كونه أبين من الآخر ودعوى أن كل من تصور هذه القضايا تصور هذه الحجج وان لم يدرك على الحقيقة في العبارة غير مسلم

(٤) أقول لاشك أنه أجل من غيره ولذلك سماه الحكماء أول الاوائل يعنى في الوضوح وكونه أوضح بدلى على وضوح غير ولا يدل على احتياج غير في الوضوح اليه

(٥) أقول النفي هو رفع الاثبات ورفع الاثبات لا يكون عين الاثبات ورفع الاثبات الخارجى اثبات ذهني منسوب الى الاثبات خارجي وكونه في الذهن متصورا ويميز عن غيره ومعينا في نفسه وثابتا في الذهن لا ينافي كونه ماهو منسوب اليه لاثباته في الخارج فالحكم بأن ما ليس بثابت في الخارج غير متصور مطلقا بالعلم لانه متصور من حيث أنه ليس بثابت في الخارج غير متصور لامن

المتصور له ثبوت في الدهن ولان قولنا المعلوم غير متصور حكم على المعلوم بانه غير متصور والحكم على الشيء يستدعي كون المحكوم عليه متصورا فلو لم يكن المعلوم متصورا لامتنع الحكم عليه بانه غير متصور لاننا نجيب عن الاول بان الثابت في الدهن أحد أقسام مطلق الثابت والكل وقوع في تصورهما مقابل مطلق الثابت وذلك المقابل يستحيل ان يكون ثابتا بوجه ما والا إمكان داخلا تحت مطلق الثابت وحينئذ لا يكون قسيما له بل قسما منه وعن الثاني ان ما ذكرته ليس جـوابا عن دالينا على ان المعلوم غير متصور بل هو اقامة دليل ابتداء على ان المعلوم متصور وذلك يقتضي معارضة دليلين قاطعين في مسألة واحدة وهو أحد الدلائل القادحة في البديهيات (١) وثانيه لو سلمنا إمكان تصور العدم لكن قولنا الشيء والاثبات لا يمتنعان يستدعي استبعاد العدم عن الوجود وامتياز العدم عن الوجود يستدعي ان يكون لشيء العدم هوية متميزة عن الوجود لكن ذلك محال لان كل هوية بشرا العقل اليها والعقل يمكنه رفعها او الالم يكن له مقابل وكان يلزم ان لا يكون للعدم مقابل وكان يلزم نفي الوجود وهو باطل فثبت ان ارتفاع الهوية المسموعة بالعدم معقول لكن ارتفاع تلك الهوية ارتفاع خاص فيكون داخل تحت العدم المطلق فيكون قسم العدم قسمه منه هذا خلاف (٢) وثانيه لو سلمنا الامتياز لكن الاثبات والنفي قد يكون المراد منهما ثبوت الشيء في نفسه أو عدمه في نفسه كقولنا السواد اما ان يكون موجودا واما ان لا يكون موجودا وقد يكون المراد منهما ثبوت الشيء في نفسه أو عدمه عنه كقولنا الجسم اما ان يكون اسودا واما ان لا يكون (أما الاول) عن المعلوم بالضرورة ان قولنا السواد اما ان يكون موجودا واما ان لا يكون موجودا لا يمكن التصديق به الا بعد تصور مفهومه قولنا السواد موجودا السواد معدوم ولكن كل واحد منهما باطل (أما الاول) فلانا اذا قلنا السواد موجودا موجودا فاما ان يكون كونه - واداهو نفس كونه موجودا أو غيرا له (٣) فان كان الاول كان قولنا السواد موجودا بالجرى قولنا السواد وقولنا الموجود وجودا وجودا - وجودا وجودا ليس كذلك لان هذا الاخير هذر والاول مفيد وان كان الثاني وهو باطل من وجهين (أحدهما) انه اذا كان الوجود قائما باسواد فالسواد في نفسه ليس بوجودا والاعداد البحث فيه ولا كان الشيء الواحد بوجودا مرتين

حيث هذا الوصف وذلك التصديق موقوف على هذا التدبر ومن هذه الخيشية لاعلى ما نسب اليه هذا الوصف فلذلك لم يكن ممتعا

(١) أقول رفع الثبوت الشارح للخارجي والذهني ثبورا ليس بشايت ولا متصورا ولا يصح الحكم عليه من حيث هو ذلك التصور ولا يصح من حيث هو ليس بشايت ولا يكون تنافضا لاختلاف الموضوعين ولا مانع من أن يكون شيء قسما لشيء باعتبار وقوع قسمه منه باعتبار مثلا اذا قلنا الموجودات ثابتة في الدهن وأما غير ثابت في الدهن فالله موجود من حيث له مفهوم قسم من الثابت في الدهن فاذا قد انحل الشك من غير تعارض دليلين

(٢) أقول الحكم بأن الامتياز يستدعي أن يكون للامتياز بين هويين غير مسلم فان الهوية واللاهوية ممتازان وليس اللاهوية هوية ولو فرضنا الهوية كانت بذلك الاعتبار داخلية في قسم الهوية وباعتبار ما فرض له هذا الاعتبار قسيما للاهوية وكذلك القول في رفع العدم ولا يلزم الخلف

(٣) أقول الكائن - واداهو - غير الكائن موجودا والسواد مغاير للوجود وذلك لان ههنا شيئا واحدا يقال له تارة انه سواد وتارة انه موجود فالقول عليه منه - واحدا والمقولان متغايران فاذا القسمة أن كون أحدهما عين الآخر أو مغاير له ليست بحاصرة وموزعة سم آخر وهما أن يكونا متحدتين من وجه ومتغايرتين من جهة أخرى

الامكان اما أن يكون قائما بنفسه أو قائما بغيره والقائم بنفسه اما أن يكون متخيلا أولا يكون متخيلا والمفخيز اما أن لا يكون قابلا للقسمه وهو الجوهر الفرد أو يكون قابلا للقسمه وهو الجسم والقائم بالنفس الذي لا يكون متخيلا ولا حالافي المفخيز وهو الجوهر الروحاني ومنه - من أبطله فقال لو فرضنا وجودا كذلك إمكان مشاركا للباري تعالى في كونه غير متخيلا

وغير حال في التمييز فوجب
أن يكون مثلاً للبارى وهو
ضعيف لان الاشتراك في
السلوب لا يوجب الاشتراك
في الماهية لان كل ماهيتين
مختلفتين بسيطتين فلا بد
أن تشتركا في سلب كل
ماعداهما عنهما وما
القائم بالغير فهو العرض
فان كان قائما بالتمييزات
فهو الاعراض الجسمانية
وان كان قائما بالمفارقات
فهو الاعراض الروحانية
(المسئلة السابعة)
الاعراض اما أن تكون
بحيث يلزم من حصولها
صدق النسبة أو صدق
قبول القسمة أو لا ذلك ولا
هذا والقسم الاول هو
الاعراض النسبية وهي
انواع (الاول) حصول الشيء
في مكانه وهو المسمى
بالكون ثم ان حصول
الاول في الحيز الثاني هو
الحركة والحصول الثاني
في الحيز الاول هو السكون
وحصول الجوهرين في
حيزين يتخللهما ثالث هو
الافتراق وحصولهما في
حيزين لا يتخللهما ثالث
هو الاجتماع (الثاني) حصول
اشي في الزمان وهو المتى
(الثالث) النسبة المتكررة
كالابوة والبنوة والفوقية
والتحتية وهي الاضافة

واذا كان كذلك كان الوجود قائما باليس بوجوده لكن الوجود صفة موجودة والاثبت الواسطة
بين الوجود والمعدوم وأنتم أنكرتموه فحينئذ يكون الصفة الموجودة محالة في محل معدوم وذلك غير
معقول اذ لو جاز ذلك لجاز أن يكون محل هذه الالوان والحركات غير موجودة وذلك موجب الشك في
وجود الاجسام وهو عين السفسطة (١) (الثاني) انه اذا كان الوجود مغايرا للماهية كان مسمى
قولنا السواد غير مسمى قولنا موجود فاذا قلنا السواد موجود بمعنى ان السواد هو موجود كان ذلك
حكما بوحدة الاثنين وهو محال فان قلت ليس المراد من قولنا السواد موجود وهو ان مسمى السواد مسمى
الوجود بل المراد ان السواد موصوف بالوجودية قلت فحينئذ ينقل الكلام الى مسمى الموصوفية فانه اما
ان يكون مسمى السواد هو مسمى الموصوفية بالوجود محال فيكون قولنا السواد موصوف بالوجود جاريا
بمجرى قولنا السواد هو موصوف بالوجود محال واما ان يكون مغاير له فيكون الحكم على السواد بانه موصوف
بالوجود حكما بوحدة الاثنين الا ان يقال المراد من كون السواد موصوف بالوجود انه موصوف بتلك
الموصوفية وحينئذ يعود التقسيم في تلك الموصوفية الثانية فاما ان يتسلسل وهو محال أو يقتضى رفع
الموصوفية وحينئذ يبعد التقسيم في تلك الموصوفية الثانية فاما ان يتسلسل وهو محال أو يقتضى رفع
قولنا السواد معدوم فان قولنا وجود السواد عين كونه سوادا كان قولنا السواد ليس بوجوه جاريا
بمجرى قولنا السواد ليس سوادا والموجود ليس بوجوه وهو معلوم انه متناقض (٣) وان قلنا وجوده
زائد عليه توجه الاشكال من ثلاثة أوجه (أحدها) انه يلزم قيام الوجود الذي هو صفة موجودة بالماهية
المعدومة وهو محال (وثانيها) ان سلب الوجود عن ماهية السواد مثالا لا يمكن ما لم يتميز السواد عن
غيره وكل ما يتميز عن غيره فله تعين في نفسه وكل ماله تعين في نفسه فلا ثبوت في نفسه فالسواد لا يمكن
سلب الثبوت عنه الا اذا كان ثابتا في نفسه فيكون حصول الوجود له شرطا في سلب الوجود عنه هذا
خلاف (فان قلت) لذي سلب عنه الوجود هو وجود في الدهن (قلت) فاذا كان موجودا في الدهن

(١) أقول لا يلزم من كون المتغيرة قيام أحدها بالآخر فاما اذا قيل الحيوان جسم لا يلزم منه قيام الجسم
بالحيوان وأيضا لا يلزم من كون الوجود قائما بالسواد كون السواد في نفسه معدوما واذا كان السواد في
نفسه لا موجودا ولا معدوما لم يعد البحث لم يكن الشيء الواحد موجودا مرتين وليس الوجود صفة
موجودة فان ذلك يقتضى ثبوت وجود الوجود ويتسلسل ولا يلزم من سلب صفة الوجود عن الوجود
ثبوت العدم له أو ثبوت الواسطة فان ذلك انما يلزم به لحظة في الوجود أو العدم أو سلبهما مع مفهوم
الوجود وحده بل نلاحظ نفس الوجود لاسمع لاحظة الغير لم يلزم ذلك ولا يلزم من ذلك كون
الالوان والحركات محال غير موجود فان كون الوجود حالا في محل غير موجود يقتضى كون
اللون والحركة حالين في محل غير متين ولا متحرك وطاهر ان جميع ما قاله في هذا الموضوع خبط لا يليق
ابراده بامثاله

(٢) أقول لو كان السواد والوجود متغيرين مطلقا لزم الحكم بوحدة الاثنين لكونهما ليسا كذلك
وليس المراد أيضا أن مسمى السواد مسمى الوجود ولان السواد موصوف بالوجودية أو موصوف
بتلك الموصوفية حين يعود اما التكرار أو وحدة الاثنين بل المراد ان الشيء الذي يقال له انه سواد هو
تعيينه الذي يقال له انه موجود ذلك هو القسم الخارج من قسميه اللذين أوردتهما

(٣) أقول ليس المراد عنده من يقول ماهية السواد عين وجوده من قولنا السواد معدوم ان السواد
ليس بسواد والموجود ليس بوجوه بل المراد عنده من هذا القول نفي السواد لا اثبات نفيه له ولا
يلزمه تناقض

(الرابع) تأثير الشيء في غيره وهو الفعل (الخامس) اتصاف الشيء بتأثيره عن غيره وهو الانفعال (السادس) كون الشيء محيطا بشئ آخر بحيث ينتقل المحيط بانتقال المحيط به وهو الملك (السابع) الهيئة الحاصلة لمجموع الجسم بسبب حصول النسبة بين أجزائه وبسبب حصول النسبة بين تلك الأجزاء وبين الأمور الخارجة عنها كالقيام والقعود وهو الوضع ومنهم من قال إن هذه النسبة لا وجود لها في الأعيان والأمكن اتصاف محالها بنسبة أخرى مغايرة لها فيلزم التسلسل والقسيم الثاني من الأعراض هي الأعراض الواجبة لقبول القسمة وهي أمان أن يكون بحيث يحصل بين الأجزاء حد مشترك وهو العدد وأما أن لا يحصل وهو المقدار وهو ما أن يقبل القسمة في جهة واحدة وهو الخط أو في جهتين وهو السطح أو في الجهات الثلاث وهو الجسم والتسم الثلاث وهو العرض الذي لا يوجب القسمة ولا النسبة فنقول إنها أمان أن تكون

استحال سلب مطلق الوجود عنه لأن الوجود في الدهن أخص من مطلق الوجود فالوجود في الدهن يصدق عليه أنه موجود فلا يصدق عليه أنه ليس بموجود وكلاهما الآن فيما يقابل مطلق الوجود لا فيما يقابل وجودا خاصا (وثالثها) أناسنقيم الدلالة في مسئلة أن المعدوم ليس بشئ على امتناع خلو الماهية عن الوجود وعلى هذا يستحيل الحكم على الماهية بالعدم فظهر أنه ليس لقولنا السواد موجود السواد معدوم مفهوم محصل وإذا كان كذلك امتنع التصديق به فضلا عن كون ذلك التصديق بديهيا (١) أمّا الثاني وهو قولنا الجسم أمان أن يكون أسود وأمان أن لا يكون فنعول من الظاهر أنه لا يمكن التصديق به إلا بعد تصور معنى قولنا الجسم أسود والجسم ليس بأسود (فنقول) إذا قلنا الجسم أسود فهو محال من وجهين (أحدهما) أنه حكم بوحدة الاثنين على ما تقدم تقريره وهو باطل (الثاني) أن موصوفية الجسم بالسواد أمان أن يكون وصفا معدوما أو ثبويا الأول محال لأنه نقيض اللاموصوفية وهي وصف سلبى ونقيض السلبى ثبوت فاللاموصوفية لا يمكن أن يكون أمرا عديسيا (٢) ومحال أيضا أن يكون أمرا ثبويا لأنه على هذا التقدير أمان أن يكون نفس وجود الجسم والسواد وأما أن يكون مغايرا لها هو الأول محال لأنه ليس كل من عقل وجود الجسم وجود السواد عقل كون الجسم موصوفا بالسواد والآخر في أيضا محال لأن موصوفية الجسم بالسواد لو كانت صفة زائدة لكانت موصوفية الجسم بتلك الصفة زائدة عليها وهو محال فثبت أن موصوفية الشيء بغيره غير معقولة (٣) فإن

(١) أقول قد مر أن الماهية من غير اعتبار شئ معها لا تكون موجودة ولا معدومة فلا يلزم من اتصافها بالوجود قيام الوجود بالماهية المعدومة فهذا على الوجه الأول وسلب الوجود عن ماهية السواد لا يقتضي كون الماهية مميزة عن غيرها ومتعينة في نفسها وأثبتة في نفسها فإن التميز صفة غير الماهية وكذلك الثبوت والسلب عنه هو نفس الماهية لا الماهية مع غيرها فإذا لا يكون حصول الوجود له شرطا في سلب الوجود عنه والذي يقال أن المسلوب عنه الوجود موجود في الدهن فلا يراد به أنه مسلوب عن الوجود عنه كونه موجودا في الدهن فإن كونه موجودا في الدهن صفة مغايرة والمسلوب عنه هو الموصوف فقط لا باعتبار كونه موصوفا بالصفة أو غيرها وإن كان بحيث يلزمها هذه الصفة أو غيرها وهذا على الوجه الثاني وأما امتناع خلو الماهية عن الوجود فلا ينافي اعتبار الماهية الموصوفة بهذا الامتناع وحدها وتلك الماهية إذا أخذت لامع هذا الامتناع يمكن أن يلحقها العدم عقلا لأنها يستحيل الحكم عليها بالعدم إذا أخذت مع لواحقها المقتضية لوجودها فظهر أن لقولنا السواد موجود السواد معدوم مفهوم محصل والقسمة إليها صادقة صحيحة

(٢) أقول أمّا قوله إذا قلنا الجسم أسود حكما بوحدة الاثنين فقد مر الكلام فيه وأما قوله موصوفية الجسم بالسواد يجب أن تكون وجودية لأن نقيضها وهي اللاموصوفية سلبى ونقيض السلب الإيجاب فليس يستقيم لأننا قلنا اللاموصوفية سلمية يلزم منه أن تكون الإيجابية موصوفية بطريق عكس النقيض وذلك لأن سلب الاعم يكون أخص من سلب الأخص والحكم بأن الموصوفية إيجابية عكس ما يلزم من تلك القضية وهذا الغلط من باب إيهام العكس ثم إن الحكم بأن الموصوفية إيجابية لا يقتضي كونها وجودية فإن العدم قد يكون إيجابيا كما في المعدولة وهذا غلط في غلط (٣) أقول إن كانت الموصوفية زائدة على الجسم والسواد فمن أين وجب أن تكون تلك الزائدة صفة للجسم وإن كانت صفة وبكون الموصوفية بتلك الصفة زائدة عليها لم يلزم التسلسل لأن هذه الأوصاف أمور اعتبارية وتحدث بتصور الاعتبار وتغف عند ترك الاعتبار

قلت الموصوفة ثابتة في الذهن دون الخارج قلت الذهن انطابق الخارج عاد الاشكال والافلا عبره
 به ولان موصوفة الشيء بالشيء نسبة بينهما والنسبة بين الشئيين لا تتجمل ان تتكون حاصلتها في غيرها
 واذا كان كذلك كان الحق من هذه المنفصلة هو الجزء السلي ابدأ لا التبع في وذلك عندكم باطل
 (١) الاعتراض الرابع على قولنا الشيء اما ان يكون واما ان لا يكون فلما تصور هذه القضية
 باجزائها لم يكن لانسلم عدم الواسطة وبينانه من وجهين (الاول) ان مسمى الامتناع اما ان يكون موجودا
 او معدوما او لا موجودا ولا معدوما لا جاز ان يكون موجودا او لا لكان الموصوف به موجودا لاستحالة
 قيام الموجود بالمعدوم ولو كان الموصوف به موجودا لم يكن الممتنع متمنا بل اما واجبا لممكنا ولا
 جاز ان يكون معدوما لانه نقيض للامتناع الذي يمكن حمله على المعدوم فيكون الامتناع عدميا فلا
 يكون الامتناع عدميا (٢) ولان الامتناع ماهية متعينة في نفسه هامة رقة عن سائر الماهيات
 ذلك لم يكن كذلك لاستحالة اشارة العقل اليها واذا كان كذلك استحالة ان يكون نقيضا محضا فان قلت
 له ثبت في الذهن قامت هذا باطران الممتنع متمنع في نفسه سواء كان هناك عقل اول لم يكن ولان
 الفرض العقلي ان كان مطابقا للخارج فهو المطلوب والا لكان كاذبا وليس كذا منافية بل فيما يطابق
 الوجود ولا الذي في الذهن ان كان موجودا استحالة اتصافه بالامتناع لان الموجود لا يكون متمنع
 الوجود وان لم يكن موجودا لم يكن الامتناع القائم به موجودا لاستحالة قيام الموجود بالعدم وجود
 فثبت ان مسمى الامتناع ليس بوجود ولا معدوم وذلك هو الواسطة (٣) وثانيه حال مسمى
 الحدوث وهو الخروج من العدم الى الوجود غير مسمى العدم مسمى الوجود والا لكان حيث صدق
 مسمى العدم او مسمى الوجود صدق مسمى الخروج من العدم الى الوجود وهو محال واذا ثبت ذلك
 فنقول الآن الذي يصدق فيه على الماهية مسمى الخروج من العدم الى الوجود اما ان تكون الماهية في
 ذلك الآن موجودة او معدومة او لا موجودة ولا معدومة فان كانت موجودة فقد صدق على الموجود
 انه يخرج من العدم الى الوجود فيكون ذلك كانه يتألف الموجود يخرج الى الوجود فيكون الشيء

(١) أقول مطابقة الذهن الخارج انما يكون شرط في الحكم على الامور الخارجية باشياء خارجية
 اما في المعقولات وفي الاحكام الذهنية على الامور الذهنية فليس بشرط والنسب والاضافات امور
 لا يكون لها وجودا في العقل واعتبارها في الامور الخارجية هو كون تلك الامور رصالحة لان يفعل
 منها تلك النسب والاضافات أي تكون بحيث اذا عقلها عاقل حصل في عقله تلك النسبة أو الاضافة
 (٢) أقول الامتناع اعتبار عقلي والكلام فيه كما في غيره من الاعتبارات واللامتناع اذا حمل على
 المعدوم لا يكون ذلك الحمل كليا فان بعض المعدومات غير متمنع وبعضها متمنع ولا يلزم من كون
 الامتناع عدميا كون الامتناع وجوديا فان الانسان وجودي وبعض اللا انسان أيضا وجودي
 والا لا يمكن بالامكان العام عدمي وبعض الممكنات عدمي وهذه قاعدة لا تنف واهاية يستعملها
 كثيرا في كلامه

(٣) أقول الامتناع نسبة مقبولة هي متصور ووجوده الخارج في التصور فليس نفيها
 محضه ولا شيا ثابتا في الخارج وليس في الخارج شيء موصوف بالامتناع أو لا عقل وليس الامتناع
 فرض شيء في الخارج حتى يكون جهة لا لول يطابق الخارج والمطابق للوجود هو عدم ذلك المتصور
 في الخارج عدم ماضور وباللغات ذلك المتصور فليس الامتناع من حيث هو موجود في العقل
 بمتمنع انما هو صفة ثابتة في العقل لمتصور ذهني مقيس الى وجوده الخارج ولا يلزم من ذلك
 القول بالواسطة

مشروطة بالحياة واما ان
 لا تتكون اما الاول وهو
 العرض المشروط بالحياة
 فهو اما الادراك واما
 التحرك اما الادراك فهو
 اما ادراك الجزئيات وهو
 الحواس الخمس واما ادراك
 الكلليات وهو العلم
 والظنون والجهالات
 ويدخل فيه النظر واما
 التحريك فهو انما يتم
 بالارادة والقدرة والشهوة
 والنقرة واما العرض الذي
 لا يكون مشروطا بالحياة
 فهي الاعراض المحسوسة
 باحدى الحواس الخمس
 اما المحسوس بالقوة الباصرة
 فلاضواء والالوان واما
 المحسوسة بالقوة السامعة
 فالاصوات والحروف
 واما المحسوسة بالقوة
 الذائقة فانطعوم التسعة
 وهي المرارة والحلاوة
 والحارفة والمالحة والدسومة
 والمحوضة والعفوصة
 والقبض والتفاهة واما
 المحسوسة بالقوة الشامة
 فالطيب والذاتين واما
 المحسوسة بالقوة اللمسة
 فالحرارة والبرودة
 والرطوبة واليبوسة
 والخفة والثقن والصلابة
 واللين فهذه جملة أقسام
 الممكنات

المسئلة الثامنة

وجود امرتين وهو محال وان كانت معدومة فهو محال من وجهين (أحدهما) انه اذا كانت معدومة كانت باقية على العدم الاصلى ومع البقاء على العدم الاصلى يستحيل ان يتحقق معنى التغير من العدم الى الوجود ولان معنى الحدوث صفة موجودة والانت والوسط والصفة موجودة يستحيل قيامها بالعدم (الثاني) متى كانت معدومة كان العدم الاصلى باقيا ومتى كان العدم الاصلى باقيا لم يكن النقل في التغير من العدم حاصل فثبت ان الماهية حالة الحدوث لا موجودة ولا معدومة (١) وله تقرير آخر وهو ان الماهية اذا انتقلت من العدم الى الوجود فحالة الانتقال لا بد وان تكون لا معدومة ولا موجودة لانها لو كانت معدومة فهي بعد لم تأخذ في الانتقال بل هي باقية كما كانت قبل ذلك ولو كانت موجودة فقد حصل الانتقال اليها وحين حصول الانتقال اليها ابتسامه لم يبق الانتقال بل ينقطع فظاهرا ان حالة حصول الانتقال لا بد وان تكون متوسطة بين المتقل عنه والمتقل اليه فوجب ان يكون خارجا عن حد العدم والصرف وغير داخل الى حد الوجود والصرف (٢) فهذه الاشكالان قطرة من بحار الاشكال الواردة على قولنا الشيء اما ان يكون واما ان لا يكون واذا كان حال اقوى البديهيات كذلك فمظنك بالاضافة (٣) هي الحجة الثانية لمنكري البديهيات فان نجد العقل جازما بأحد

(١) أقول الماهية لا تكون موجودة الا في زمان الوجود أما في زمان العدم لا ماهية الا في التصور العقلي كما تقر في بيان الامتناع وكذلك في ان الحدوث فان مفهوم الحدوث على ما فاده معنى يدخل فيه ثلاثة اشياء الوجود والعدم ونسبة بينهما ولا شيء مما يدخل في مفهومه العدم والنسبة اليه موجودة في الخارج والحدوث معنى معقول موصوفة تحصل في العقل عند تعقل العدم والوجود المرتب عليه في الفعل والماهية الموصوفة بتلك الصفة لا تكون موصوفة بالوجود وحده فلا تكون موجودة في الخارج بل انما تكون موجودة في العقل ولا يلزم من ذلك واسطة بين الوجود والعدم لان معنى الواسطة ان تكون الماهية في الخارج غير موصوفة بالوجود ولا بالعدم وذلك محال لان كون الماهية في الخارج هو وجودها الخارجى فلا يكون في الخارج غير موصوفة بالوجود فتناقض لا يقال الجسم في ان انتقاله من السكون الى الحركة هو وجود وليس بموصوف بالسكون ولا بالحركة ولا يمكن ان يقال الجسم في ذلك الآن موجود في العقل فقط فحذا هو في ذلك الزمان لا ساكن ولا متحرك ويلزم منه واسطة بين السكون والحركة المتقابلين (لانا نقول) وجود الحركة لا يمكن الا في زمان وكذلك وجود السكون وانتفاؤه عن شيء من شأنه ان يوجد أحدهما فيه يقتضى واسطة بينهما لكن الجسم في الآن الذي هو الفعل المشترك بين زمان السكون وزمان الحركة لا يكون من شأنه ان يوجد فيه حركة أو سكون فلا يلزم من وجوده في ذلك الآن ثبوت واسطة بين الحركة والسكون بكون الجسم موصوفا بهما في ذلك الآن ثبوت وهذا بخلاف ما نحن فيه لان الماهية في الآن لا تكون موصوفة بالوجود المحض لا تكون ثابتة فان ثبوتها في حال انصافها بالوجود فقط

(٢) أقول الأخذ في الانتقال وانقطاع الانتقال لا يصحان الا اذا كان الانتقال واقعا في شيء موجود بالقدريج كالحركة أما اذا كان الانتقال من لا شيء فلا يكون هناك أحد ولا انقطاع والمتوسط بين المتقل عنه والمتقل اليه لا يعتل الا اذا كانا موجودين وهما لما لم يكن المتقل عنه ثابتا فلا ثبوت للانتقال أصلا والموصوف لا ثبوت مفعلة الا اذا كان أصل الثبوت له فاذلا لا متوسط بين الوجود والعدم

(٣) أقول هذه الاشكالان لا تنحكما غير الاذهان التي تعودت ولم تألف الفتن في الحقائق والناظر المتميز لا يشك في انها اغلاط ومغالطات

القول بالجواهر الفرد حق والدليل عليه ان الحركة والزمان كل واحد منهما مركب من أجزاء متعاقبة كل واحد منهما لا يقبل القسمة بحسب الزمان فوجب ان يكون الجسم مركبا من أجزاء لا تجزى ببيان المقام الاول في الحركة وهو انه لا بد ان يحصل من الحركة في الحال شيء والا لمتنع ان يصير ماضيا ومستقبلا لان الحاضر هو الذي يتوقع حضوره ولم يحصل فلولا يمكن شيء منه حاصل في الحال لا متنع كونه ماضيا ومستقبلا فيلزم نفي الحركة أصلا وهو محال ثم نقول الذي وجد منها في الحال غير متقسم انفسا ما يكون أحده نصفه قبل الآخر والا لم يكن كل الحاضر حاضرا وهذا خلاف واذا ثبت هذا فعند انقضاء ذلك الجزء الذي لا يقبل القسمة يحصل جزء آخر لا يقبل القسمة وكذا الثالث والرابع فثبت ان الحركة مركبة من أمور كل واحد منها لا يقبل القسمة التي يكون أحده جزءا سابقتا على الآخر واما بيان ان الامر كذلك في الزمان فلان الآن الحاضر الذي هو نهاية الماضي

وبدأه المستعمل لا يقبل
القسمه والالم يكن حاضرا
واذا عدم يكون عدمه دفعة
أيضا فان العدم متصل
بان الوجود وكذا القول
في الثاني والثالث فالزمان
مركب من آتات متتالية
كل واحد منها لا يقبل
القسمه واذا ثبت هذا
قاله بدر الذي يتحرك
المحرك عليه بالحركة الذي
لا يتحرك من الحركة في
الآن الذي لا ينقسم ان
كان منقسم كانت الحركة
الى نصفها سابقه على
الحركة من نصفها الى
آخرها فيكون ذلك الجزء
من الحركة منقسمه وذلك
الآن من الزمان منقسمه
وهو محال وان لم يكن
منقسمه فهو الجوهر الفرد
احجوا بان قالوا اذا وضعنا
جوهره بين جوهرين
فالوجه الذي من المتوسط
يلاقى اليمين غير الوجه
الذي منه يلاقى اليسار
فيكون منقسمه فنقول لم
لا يجوز ان يقال الذات
واحدة والوجهان عرضان
فانما هما وهذا قول نفاة
الجوهر الفرد فانهم قالوا
الجسم انما يلاقى جسمه
آخر بسطحه ثم يقابل سطحه
عرض قائمه به فكذاها هنا
هو المسئلة التاسعة

كثيرة بحزمه بالاوليات مع ان الحزم غير جائز فيها وذلك يوجب تطرق التهمة الى حكم العقل بيان
الاول من وجوه (أحدها) أنا اذا رأينا زيدا ثم غمضنا العين لحظة ثم فتحنا في الحال وشاهدنا زيدا مرة
أخرى جزمنا أن زيدا الذي شاهدناه ثانيا هو الذي شاهدناه أولا وهذا الحزم غير جائز لاحتمال أن
الله تعالى أعدم زيد الاول في تلك اللحظة التي غمضنا العين فيها وخلق في الحال مثله وهذا على مذهب
المسلمين وأما على مذهب الفلاسفة فاعلمه حدث شكل غير يب فلكي اقتضى هذا النوع في التصرف في
هيمولى عالم الوجود والفساد وهو وان كان بعينه داجدا لكنه جائز عندهم وعلى هذا التقدير يكون
الزيد الذي شاهدناه ثانيا غير الزيد الاول (١) الثاني أنا اذا شاهدنا انسانا شابا أو شيخا علمنا
بالضرورة أنه ما خلق الآن دفعة واحدة من غير أب وأم بل كان قبل ذلك طفلا ومترعرا وشابا حتى
صار الآن شيخا وهذا الحزم غير ثابت أما على مذهب المسلمين فلا فاعل المختار وأما على مذهب
الفلاسفة فلا شكل الغريب (٢) الثالث في اذا خرجت من دارى فاني أعلم أن ما فيها من الاولانى
وغيره لم ينقلب أنا سافضلاء مدققين في علوم النطق والهندسة ولم يتقلب ما فيها من الاحجار ذهبها وياقوتها
وانه ليس تحت رحلى ياقوت بقدر اربعة آلاف من وان مياه البحار والادوية لم ينقلب أدماودها
والاحتمال في الكل قائم ولا يندفع ذلك بأنى اذا نظرت اليها ثانيا وجدتها كما كانت لاحتمال أن
يقال انها انقلبت الى هذه الصفات في زمان غيبي عنها ثم عند عودى اليها صارت كما كانت اما لفاعل

(١) أقول العقل جازم بلاتردان هذا الزيد هو الاول ولو كان حكمه موقوفا على نفي الاحتمال
المذكور لكان ذلك الحزم نظرا بالبداهة والمؤمنون لم يتفقوا على ان اعدام الموجودات في ممكن قالوا
المؤثر هو كل موجود يحصل من موجوده أو ثرو هذا ذهب المعتزلة الى ان الاعداد يكون بايجاد ضد
الوجود حتى مشايخهم قالوا ان الله تعالى قبل اقامة تخلق عرضا هو الفناء لافى محمل وهو ضد جميع
ماسوى الله تعالى فيبقى وجوده ماسوى الله تعالى وهو لا يبقى زمانين فيمتنفي ولا شئ غير وجهه الله
تعالى وذهب النظام الى ان جميع الاجسام والاعراض غير باق زمانين بل يحدثه الله تعالى حالا فلا
وزعت الاشاعرة الى مثل هذا القول في الاعراض وقال جميع من لا يجوز اعادة المعدوم بان الاجسام
لا تفتنى ولكن تفتنى التاليفات التي بين اجزائها فيكون لاجل ذلك هالكه فاعدام زيد الاول ليس بممكن
عند أكثر المسلمين وما لا يمكن لا يكون مقصورا لفاعل المختار وأما على مذهب الفلاسفة فلا شكل
الغريب لا يكون الاسمي فاعلموا ولا بد معه من سبب قابل حين يحصل الاثر ومادة زيد الاول ونفسه
لا يمكن ان تفتنى ومادة زيد الثاني لا يمكن ان تنقسم لهما بصورة الاعداد حصول اعتدال انساني وتغذية
ونشوح حتى يصير بعد سرور مدة من الزمان انسانا كاملا فلهذه الدعوى على المسلمين وعلى الفلاسفة غير
مطابقة لمذاهبهم وهب انهم يقولون بذلك الا ان العقل لما كان جازما بنفي ذلك الاحتمال لا يقع للعلاء
شك في البداهات بسبب امثال هذه الخرافات فان قيل وكيف حال مجتزات الانبياء عليهم السلام قلتم
ليس في مجزاتهم اعدام شئ باق فان جعل العصا حية ثم اعادتها الى سيرتها الاولى ليس الابدال صورة
بصورة واخراج الناقة من الجبل وانفجار الماء من الحجر واحياء الموتى وغير ذلك امور مكتمة في العقل
ليس فيها اعدام باق وايجاد مثل للمقدم دفعة مع ان بعضها تاتى بآيات عليه لا يمكن ابرادها هنا

(٢) أقول العقل لا يشك فيما يحزم بسبب هذا القول الذي له وان لم يكن هذا الحزم مثل الحزم بأن
الكل أعظم من الجزء أمكن التفاوت بينه جمالا يبلغ حد ايجمل أحد الجزئين طبعه واعتبر العضايا
الجزئية فانها لا تبلغ في الحزم حد الاوليات مع انها يقينية بعينها عن الارتباب واما عند الفلاسفة
فبحال أن يتولد شئ من غير أسباب مادية واستعدادات وتربية كالمز

حصول الجوهر في الخيزفة
قائمة به والدليل عليه ان
الواحد متيقدر على تحصيل
الجسم في الخيز وغير قادر
على ذات الجسم والمقدور
غير ما هو غير مقدور ولانه
لوانتقل من ذلك الخيز الى
خيز آخر فحصوله في الخيز
الاول غير باق وذاته باقية
وغير الباقي غير ما هو
ماقي ولان ذات الجوهر
ذات قائمة بالذات
وحصولها في الخيز نسبية
بين ذاته وبين الخيز فوجب
القول بتغايرهما

المسئلة العاشرة

الحق عندي ان الاعراض
يجوز البقاء عليها بدليل
انه كان ممكن الوجود في
الزمان الاول فلوانتقل الى
الاستغناء الذاتي في الزمان
الثاني لجاز ايضا ان ينتقل
الشئ من انعدام الذاتي الى
الوجود الذاتي وذلك يلزم منه
نفي احتياج المحدث في
الموثر وانه محال

الباب الثالث

في اثبات العلم بالصانع
وفيه مسائل

المسئلة الاولى

الاجسام محدثة لا قديمة
للفلاسفة لنا وجوه الحجة
الاولى لو كان الجسم أزليا
لكان في الازل اما ان يكون
ساكنا أو متحركا والقسمان

المختار اولاهـ بكل الغريب (١) الرابع اذا خاطبت انسانا يتكلم بكلام منظوم مرتب يوافق
الخطا في فعلت بالضرورة أنه حتى عاقل فاهم وهـ ذا الحزم غير ثابت لأن مقتضى لذلك الحزم اما
أقواله أو أفعاله أما الاول فلا يوجب لانها أصوات منقطعة وحصولها في الذات لا يقتضي كون
الذات حيا عاقلا وأما الافعال فلا تدل أيضا لاحتمال أن الفاعل المختار أو الشكل الغريب اقتضى
حصول تلك الافعال المخصوصة الدالة على ما يوافق غرض الخاطب فثبت أن القول والفعل لا يدلان
على كونه حيا عاقلا فاجمع اننا نضع طرأى العلم بذلك (٢) الخامس انكم رويتم في الاخبار ان
جبريل عليه السلام كان يظهر في صورة دحية الكلبي واذا لم يمنع ذلك في بديهته العقل لم يمنع أن يظهر
في صورة سائر الأشخاص فاذا رأيت ولدي فلهـ له ليس ولدي بل هو جبريل بل الذبابة التي
طارت في الهواء واعلم اليست ذبابة بل هي ملك من الملائكة فثبت أن هـ ذا التجويز ثابت مع أن
العلم الضروري بعدد ما حصل فثبت بهذه الوجوه أن البديهية جازمة بهذه الاحكام مع أن جزمها
باطل ولما تطرقت التهمة اليها لم يكن حكمها مقبولا اذ لا شـ هادة لهم (٣) لا يقال جزم العقل
بهذه القضايا السـ تدل على لا بديهـ لاننا نقول لو كان كذلك لوجب أن لا يحصل هذا الحزم الا لمن عرف
ذلك الدليل ولما لم يكن كذلك بل هو حاصل للصبيان والمجانين وان لا يمارس شيئا من الدلائل
علمنا أنه بديهي لا نظري على اننا اذا رجعنا الى أنفسنا وتأملنا أحوالنا علمنا أن على بأزيدا الذي
اشاهد هـ لان هو الذي شاهدته قبل ذلك بالخطأ وانه لا يجوز أن يقال عدم الاول وحديث مثله ليس
أضعف من علمي بأن الشئ اما أن يكون موجودا أو معدوما (٤) الحجة الثالثة منزلة الصنائع
العقلية تدل على ان الانسان قديم معارض عنده دلائل ان في مسألة عقلية بحيث يحجز عن القدرح في كل
واحد منها ما انما يجزأ دائما أو في بعض الاحوال والتجوز لا يمتنع الا عند كونه مضطرا الى اعتقاد
صحة جميع المقدمات التي في الالامين ولا شـ أن واحد منها خطأ والاصدق النقيضان وهـ ذا
يدل على أن البديهية قد تجزى بما لا يجوز الحزم به الحجة الرابعة قد يكون الانسان جازما بصحة جميع
مقدمات دلائل معين ثم يبين له خطأ في بعض تلك المقدمات ولاجل ذلك ينتقل الرجل من مذهب الى

(١) أقول أكثر ما ذكر من هذه الاحتمالات محال فان قلب الحقائق عند المتكلمين محال غير
مقدور وعليه وتبدل هذه الصور بالصورت التي ذكرها عند الفلاسفة فمتنع

(٢) أقول قال المتكلمون صدور الكلام المنظوم من شخص هو انسان يدل بالضرورة على
كونه حيا عاقلا ولا يندفع ذلك بما قاله اما في غير الانسان فلا يدل على كون ذلك الشخص حيا عاقلا
انما يدل على ان الذات التي يصدر عنها ذلك الكلام هي عالم قادر ومما لا دعان فلا خلاف في انها اذا
كانت محكمة متقنة كان فاعلها عالما قادرا وهذا الشئ ليس بقادر فيما أراد قدس هـ لاعلى مذهب
المتكلمين ولا على مذهب الفلاسفة

(٣) أقول الحقـ قون من المسلمين وغيرهم من أهل الملل يقولون كل ما أخبر به مخبر صادق فان
كان ممكن الوقوع حكما بصحته واحتماله الى القادر المختار وان كان ممنوع الوقوع اما ان ترجع فيه الى
تأويل مطابق لاصول ديننا أو نتوقف فيه واذا تقررهـ ذا الاصل لم يبق حيرة في موضع مما ذكره أولم
يذكره من المقرر ان العلم القطعي لا يندفع بالظنون الفاسدة والاهام البعيدة الكاذبة

(٤) أقول هـ ذا الكلام هو الدليل على ان القدرح في الضروريات بما أوردته من الاحتمالات لا تؤثر
في جزم العقل أصلا

باطل لان فبدل القول
بكونه أزيما اما الحصر
فظاهر لان الجسم لابد وان
يكون حاصلا في حين فان
كان مستقرافيه فهو
الساكن وان كان منتقلا
الى حين آخر فهو المتحرك
وانما قلنا انه ممنوع كونه
متحركا لوجوه أحدها ان
ماهية الحركة الانتقال من
حالة الى حالة وهذه الماهية
تقتضى كونها مستمرة
بالغير والازل عبارة عن
نفي المسبوقية بالغير والجمع
بينها محال وثانيها انه ان لم
يحصل في الازل شيء من
الحركات فكلاها ازل وان
حصل فان لم يكن مسبوقا
بشيء آخر فهو أول الحركات
وان كان مسبوقا بشيء آخر
كان الازل مسبوقا بغيره
وهو محال وثالثها ان كل
واحد من تلك الحركات اذا
كان حادثا كان مسبوقا
بعدم لأول له فتلك العدميات
باصرها مجمعة في الازل فان
حصلت معها شيء من
الموجودات لزم كون السابق
مقارنا للمسبوق وهو محال
وان لم يحصل معها شيء من
الموجودات كانت تلك
الحركات أول وهو المطلوب
وانما قلنا انه ممنوع كون
الاجسام ساكنة في الازل
لاننا قد دللنا على ان السكون

مذهب فجزئه بصفة تلك المقدمة الباطلة باطل فظهر ان البديهة متممة (١) والمجمل الخامسة هي انا
نرى لاختلاف الامزجة والعادات تأثيرا في الاعتقادات وذلك يقدح في البديهييات اما الامزجة فلان
ضد هيف المزاج يستتبع الايلام وغايظ المزاج القاسى القلب قد يستحسنه قريب انسان يستحسن
شيئا ويستقبحه غيره واما الادوات فهو ان الانسان اذا مارس كلمات الفلاسفة وألفها من أول عمره
الى آخره بما صار بحيث يقطع بصحة كل ما يقولونه وبفساد كل ما يقولون مخالفوهم ومن مارس
كلام المتهكمين كان الامر بالعكس وكذا القول في أرباب المال فان المسلم لم يقلد يستتبع كلام
اليهودى في أول الودعة واليهودى بالعكس وما ذلك الا بسبب العادات واذ ثبت أن لاختلاف الامزجة
والعادات أثر في الجزم بما لا يجب الجزم به فاعل الجزم بهذه البديهييات امزاج عام أو افعال عام وعلى هذا
التفكير لا يجب الوثوق (لا يقال) ان الانسان يفرض نفسه خالية عن مقتضيات الامزجة والعادات
فهو يجرى العقل به في تلك الحالة كان حقا لان الجازم به في هذه الحالة فهو صريح العقل لا المزاج
والعادة (لانا نقول) هب اننا فرضنا خلوا النفس عن المزاج والعادة ليكن فرضنا خلوا يوجب حصول
الخلو فلعلمنا وان فرضنا خلوا النفس عما ذكرنا ما خلعت عن ما وحينئذ يكون الجزم بسببها لا بسبب
العقل سلما أن فرضنا خلوا يوجب الخلوا ليكن العقل في نفوسنا من الهيئات المزاجية والعادية ما لا نعرفه
على التفصيل وحينئذ لا يمكننا فرض خلوا النفس عنهما وذلك سبب التهمة (٢) فهذا مجموع أدلة
الطاعنين في البديهييات ثم قالوا المحصونهم اما ان تشتغلوا بالجواب عما ذكرنا ولا تشتغلوا به فان
اشتغلتم بالجواب حصل غرض الانكسار حينئذ تكونت معترفين بان الاقرار بالبديهييات لا يصفو عن
الشوائب الا بالجواب عن هذه الاشكالات ولاشك ان الجواب عنها لا يحل الا بدقيق النظر
والوقوف على النظرى أولى بان يكون نظريا فكانت البديهييات معتبرة الى النظريات المقترنة
الى البديهييات هذا خلف وان لم تشتغلوا بالجواب بقيت الشبهة المذكورة خالية عن الجواب ومن المعلوم
بالبديهييات ان مع بقائها لا يحل الجزم بالبديهييات فتدقح الفدح في البديهييات على كلا
التفكيرين (٣) الفرقة الرابعة هي السوفسطائية الذين قد حوا في الحسيات والبديهييات وقالوا

(١) أقول قصود افهام بعض الناس عن التمييز بين الحق والباطل واعتمادهم على ما يتقلدونه
من آرائهم وأساندتهم بموجب حسن ظنهم فهم ليس بقادح في الاوليات وأيضا انشكك في النظريات
ليست تعارض الدليلين أو التقليل من مذهب الى مذهب بسبب ترجيح أحد دليلين متعارضين لا يقدح
في النظريات وصناعة المنطق لا سيما صناعة سوفسطائية قائمة انما بين الارشاد العقلاء الى طريق الحق
ومحاربة ما يقتضى الخلال في العقائد والمباحث النظرية

(٢) أقول اما استحسان الاشياء واستقباحتها فيجب القول فيها واما مقتضيات الطوائف والعادات
والديانات فلاشك في كونها مؤثرة في اعتقادات العوام ليكنها لا تعارض متانة الحق الذي يعرف به
جميع العقلاء حتى البله والصبيان والمجانين وقد حذر العلماء عطا الى الحق عن متابعة الاهواء والطوائف
والعادات بمثل قول القائل رؤساء الشياطين ثلاثة شوائب الطمعية ووساوس العادة ونواميس
الاشمالة ولاشك ان البديهييات لا تنقدح بها

(٣) أقول عدم الاشتغال بالجواب لا يقتضى بقاء الشبهة المذكورة في الاوليات فانها مع جزم
العقل غير مؤثرة في العقول السليمة بل انما لا يشتغل بالجواب لفقدان ما يتفقون عليه من مبادئ
الايجاب وليكون الاوليات مستغنية عن الذب عنها بال الحجج والبيانات لا يقال في جوابهم ان شبهة كم
التي أوردتموها ليست قضايائية فهي اما بديهييات واما نظريات مستندة الى بديهييات فلو كانت

ظهر بكلام الفريقيين نظريتهم الى الحاكم المسمى والحيالي والعملي فلا بد وان يكون في حاكم آخر فوقها ولا يجوز ان يكون ذلك الحاكم هو الاستدلال لانه فرعها فلو صححناها به لزم الدور ولا نجد حاكما آخر فوقها فاد الطريقي الا التوقف لا يقال هذا الكلام الذي ذكرتم ان افادكم علماء فساد الحسنيات والبدهييات قد ناقضت والا فداعرتت بسقوطه (لانا نقول) هذا الكلام الذي ذكرته أنت بقصد القطع بالشبوت والذي ذكرته أنا بقصد التهمة والشك انما يتولد من هذه المأخذ فاما شك وشاك في أني شك واهل جرا واعلم أن الاشتغال بالجواب عن هذه الشبهة يحصل غرضهم على ما قررروه في كلماتهم فالصواب أن الانشغال بالجواب عن الانا تعلم ان علمنا بان الواحد نصف الاثنين وان النار حارة والشمس مضيئة لا يزول بمذاكره بل الطريق أن بعد بواجب يعترفوا بالحسنيات واذا اعترفوا بالحسنيات فقد اعترفوا بالبدهييات أعني الفرق بين وجود الالم وعدمه وأما الأجوبة المفصلة عن هذه الاسئلة فسيجيء في الابواب المستقبلة ان شاء الله تعالى (١) **المقدمة الثانية**

في أحكام النظر المعترفون بالتصديقات البديهية والمحسوسة اختلفوا في انه هل يمكن تركها بحيث يتأدى ذلك التركيب الى ضرورة ما ليس معلوم معلوما والجمهور من أهل العالم قالوا به والكلام فيه وفي تعاريفه يستدعي مسائل **مسئلة** النظر ترتيب تصديقات لتوصل بها الى تصديقات أخر فاف من صدق بأن العالم متغير بكل متغير ممكن حتى لو انه التصديق بأن العالم ممكن ولا معنى لفكره الا ما حضر في ذهنه من التصديقين المستلزمين للتصديق الثالث ثم المستلزمان ان كانا يقينين كل الا لازم كذلك وان كانا ظاهريين أو أحدهما فاللازم كذلك ومنهم من جعل الفكر أمرا وراء هذه التصديقات المترتبة اساعدها وهو الذي يقال الفكر مجرد العقل عن الغفلات أو وجودها وهو الذي يقال الفكر هو تحديد العقل فحوالته وتولات وهذا كما ان الرؤية بالعين يتقدمها تحديد النظر الى المرء هو قلب المدة فحزم التماسار رؤيته بالمر وكذا الرؤية بالعقل

قادحة في البديهيات كانت قادمة في أنفسها لانهم يقولون نحن لم نقصد في ايراد هذه الشبهة ابطال البديهيات باليقين بل قصدنا يقع الشك فيها وكيف ما كان فقصودنا حاصل

(١) أقول ان قوما من الناس يظنون ان السوفسطائية قوم لهم نخلة وقبش عيون الى ثلاث طوائف الاول ادريية وهم الذين قالوا نحن شاكون وشاكون في اننا شاكون وهم جرا والعنادية وهم الذين يقولون ما من قضية بديهية أو نظرية الا وهما معارضة ومقاومة بمثلها في القوة والقبول عند الاذعان والعنادية وهم الذين يقولون مذهب كل قوم حق بالقياس اليهم وباطل بالقياس الى خصومهم وقد يكون طرفا النقيض حقا بالقياس الى شخصين وليس في نفس الامر شيء يحق واما أهل التحقيق فقد قالوا هذه لفظة من لغة اليونانيين فان سوفسطائهم اسم العلم أو الحكمة واسطاسم للغلط فوسطاسم كنهاء علم الغلط كما كان فيلاسوف محب للحب وفيلاسوف معناه محب العلم ثم عرّب هذان اللفظان واشتق منهما السفسطة والفلسفة قالوا وليس ولا يمكن أن يكون في العالم قوم يتخلون هذا المذهب بل كل غلط سوفسطائي في موضع غلطه وكثير من الناس متحيزون لامذهب لهم أملا وقد رتب مثل هذه الاشئلة والارادات ذلك المتحيزون من طلبة العلم واسندوها الى السوفسطائيين والله أعلم بحقيقة الحال والطريق الذي ذكره صاحب الكتاب أعني التعذيب انما اختاره لاختلاف الاعتراف منهم ببعض القضايا الواجب قبولها المتكبرون ان ارشادهم أو البحث معهم بناء على ما يتفر به فهذا ما عندي في هذه المسألة والحق ان تدبر كتاب الاصول الدينية تبحث هذا الكلام يقتضي تضليل طلاب الحق والله ولي التوفيق

الزوال وانما قلنا ان
الاجسام متمثلة لانها
متمثلة في الجسمية
والجسمية والامتداد في
الجهات فان لم يخالف
بعضها بعضا في شيء من
أجزاء الماهية فقد ثبت
التماثل وان حصلت هذه
المخالفة فبإيه المشاركة
وهو مجموع الجسمية مغاير
لما به المخالفة وعند هذا
نقول وان كان ما به
المشاركة محلا وما به المخالفة
حالا فهو لما يقتضي كون
الذوات التي هي الاجسام
متمثلة في تمام الماهية
الا انه قامت بها اعراض
مختلفة وذلك لا يضرنا في
غرضنا ولو كان ما به
المشاركة محلا وما به المخالفة
محلا فهذا محال لان ما به
المخالفة ان كان في نفسه
محما وذاها في الجهات
كان محل الجسمية نفس
الجسمية وهو محال وان لم
يكن محما ولا مختصا بالحيز
أصلا لم يكن الحاصل
في الحيز محالا فيما لا حصول
له في الحيز وذلك محال واما
ان لم يكن أحده هذين
الاعتبارين حالا في الآخر
ولاحتماله فحينئذ يكون
ما به المشاركة ذوات قائمة
بأنفسها خالية عن جهات
الاختلافات فثبت ان

بتقدمها تصديق العقل نحو المطلوب التماسا لرؤيته بالبصيرة (١) (مسألة) الفكر المفيد
للعلم موجود والسمنية أنكره مطلقا وجمع من المهندسين اعترفوا به في العديديات والهندسيات
وأنتكروه في الالهيات وزعموا أن المقصد الاقصى فيها الاخذ بالاولى والاخلاق أما الجزم فلا سبيل
اليه لنا أن كل واحد من مقدمة المثال المذكورة يقيني وقد يجتمعان في الذهن اجتماعا مستلزما
لنتيجة المذكورة فالنظر المفيد للعالم موجود احتج المنكرون للنظر مطلقا بأمر أربعة أولها العلم
بأن الاعتقاد الحاصل عقيب النظر علم لا يجوز أن يكون ضروريا اذ كثيرا منه كشف الامر بخلافه
ولا نظريا والالزام التسلسل وهو محال ثانيها أن المطلوب ان كان معلوما فلا فائدة في طلبه والا فاذا وجد
كيف يعرف أنه مطلوبه وثالثها أن الانسان قد يكون مصرا على صحة دلائل زمانا مديدا ثم يظهر له
بعد ذلك ضعفه بدليل ثان وذلك الاحتمال قائم في ذلك الثاني ومع قيام الاحتمال لا يحصل التبين
رابعها أن العلم بالمقدمتين لا يحصل معاني الذهن بدليل انما تجرد في أنفسنا انما في وجهنا الذهن فحسب
استحضار معلومته مدر عليه في تلك الحالة توجيهه فحسب استحضار معلومه لوم آخر فالخاضع في الذهن أبدا
ليس الا العلم بمقدمة واحدة وذلك غير منتج بالاتفاق فالفكر لا يفيد العلم احتج المنكرون للنظر في
الالهيات بوجهين أحدهما ان مكان طلب التصديق موقوف على تصور الموضوع والمحمول
والحقائق الالهية غير متصورة فلنا ما سبق اننا نتصور الاما نتجده بحواسنا ونفوسنا وأعتقدنا واذ افقد
التصور الذي هو شرط التصديق امتنع التصديق أيضا وثانيهما ان أظهر الاشياء للانسان وأقربها
منه هو بيته التي اليها يشير بقوله انما ثم ان العقلاء اختلفوا في تلك الهوية اختلافا لا يكاد يمكن الجزم
بواحد منها فهم من قال هي هذا الهيكل المحسوس ومنهم من قال أجسام سارية فيه ومنهم من قال
جزء لا يتجزأ في القلب ومنهم من قال المزاج ومنهم من قال النفس الناطقة وإذا كان علم الانسان بأظهر
الامور وأقربها منه كذلك فكيف يكون حاله في معرفة أخفى الامور وأبعدها من ماله عنه الجواب
عن الاول أنه نظري والتسلسل عن لازم لان لزوم النتيجة عن المقدمات اذا كان ضروريا كانتا
ضروريتين اما ابتداء أو بواسطة شأنها كذلك وعند علم ضروري بأن اللازم عن الضروري ضروري
علم بالضرورة ان الحاصل علم وعن الثاني أنه معلوم التصور ومجهول التصديق والمطلوب هو التصديق
فاذا وجد منه ميمر عن غيره بالتصور والمعلوم عن الثالث أنه معارض باعلاط الحس وعن الرابع اننا قد
نعقل القضية الشرطية وهي مركبة من جملة من الحكم بلزوم احدي الجملةين للآخرى يستدعي حضور
العلم بمحال الحكم بذلك للزوم وذلك يدل على امكان اجتماع العلمين دفعة في الذهن وعن الخامس
هب ان تلك الماهيات غير متصورة بحسب حقائقها لكنها متصورة بحسب عوارضها المشتركة بينهما
وبين المحذات وذلك كاف في امكان التصديق وعن السادس أن ما ذكرتموه يدل على صعوبة تفصيل
(١) أقول انه حد النظر بما هو أخص منه لان هذا الحد مختص بما لا يقال من المبادئ التصديقية
الى المطالب وتلما يتبين مثل هذا النظر ابتداء والا كثر ان ينتقل من المطالب أولا الى مبادئهم من
مبادئها اليها وهذا لا يدخل بتمامه في الحد المذكور وأيضا ترتيب تصورات يتوصل بها الى تصور آخر
لم يدخل فيه وهذا القسم هو الذي أمكن صاحب الكتاب ويتقدم ذلك تحليل تصور الى مبادئ يتألف
منها الحد اعني الانتقال من المحدود الى الحد حتى ينشأ بعد ذلك الانتقال من الحد الى المحدود والحد
الجامع للنظر أن يقال النظر هو الانتقال من أمور حاصلة في الذهن الى أمور مستحصلة هي المقاصد
والفكر بحسب الاصطلاح كالمترادف للنظر

هذا العلم لا على تهمته (١) **مسألة** لا حاجة في معرفة الله تعالى ونقدس الى العلم خلافا
للاحداة لعنهم الله تعالى لانه متى حصل العلم بأن العالم ممكن وكل ممكن فله مؤثر علمنا ان العالم له مؤثر
سواء كان هناك مع لم أم لا واعتمد الجمهور منا ومن المعتزلة في ابطال قولهم على أمرين أحدهما أن
حصول العلم بالشيء لو افتقر الى العلم لافتقر علمه بكونه معلما الى معلم آخر ولزم التسلسل والاشائي أنا
لا نعلم كون العلم صادقا الا بعد العلم بأن الله تعالى صدقه بواسطة اظهار المجزئة على يده فلو توقف العلم
بالله سبحانه وتعالى على قوله لزم الدور فهذان الوجهان ضعيان عندي أما الاول فلا حتم أن يكون
عقل النبي والامام أكمل من عقول سائر الناس فلا يحرم كان عقله **مسألة** لا بد من الحقائق وعقل
غيره لم يكن مستقلا وكان محتاجا الى التعليم وأد الشائي فلان ذلك انما يلزم على من يقول العقل
معزول مطلقا وقول المعلم وحده مفيد لا علم أما من يقول العقل لا بد منه لكنه غير كاف بل لا بد منه
من معلم آخر **مسألة** دنا الى الادلة ويوقفنا على الجواب في الشبهات ولا يلزم منه ذلك لانا نقول عقولنا
غير مستقلة بمعرفة الدلائل والجواب عن الشبهات فلا بد من امام يعلمنا تلك الادلة والاجوبة حتى انا
بواسطة تعليمه وقوة عقولنا نعرف تلك الحقائق ومن جملة تلك الحقائق هو ان يعلمنا ما يدل على امامته
وعلى هذا التقدير لا يلزم الدور والتسلسل واحتجوا باننا نرى الاختلاف مستمر بين أهل العالم ولو كفى
العقل لما كان كذلك ونرى أن الانسان وحده لا يستقل بتحصيل أضعف العلوم بل لا بد له من
أساتذته عليه وذلك يدل على أن العقل غير كاف والجواب عن الاول أن من أتى بالنظر على الوجه
المذكور لا يعرف له ما ذكرت وعن الثاني أنه لا نزاع في العسر لكن الاستماع ممنوع والالزم التسلسل
ثم اننا نطالبهم بتعيين ذلك الامام ونبين أنه من أجل الناس (٢) **مسألة** الناظر يجب
أن لا يكون عالما بالمطلوب لان النظر طاب وطلب الخاص لا يقال لربما علمنا الشيء ثم ننظر في

(١) أقول حاصل الجواب عن أدل شبهة السمية أن العلم بأن نتيجة القياس المفروض علم نظري
حاصل من مقدستين احدهما أن تلك النتيجة لازمة بالضرورة لضرورة اخرى وهذه المقدمة ظاهرة
البيان كما ذكره في المنطق وثانيتهما ان كل لازم بالضرورة لضرورة اخرى علم بالضرورة فاذا نتيجة القياس
المفروض علم بالضرورة بدهي يحصل من نفس تصوره فافهم قطع التسلسل والجواب عن ثاني شبهة
كما ذكرها الجواب عن ثالثها وهو المعارضة بغلط الحس فالحاصل منه ان الحس يغلط مع انكم معترفون
بكون حكمه حقا فغلط العقل أيضا مشبه له فاما أن يعترفوا بحقيقة أحكام العقل وانما أن يفتكروا بحقيقة
أحكام الحس وهذا جواب جدلي والجواب الحق ان وقوع الغلط في البعض مع جواز الاحتمال لا يتراعنه
لا يوجب رد الكل والاحتمال غير باق مع خرم العقل وعن رابعها وخاسرها كما ذكر وأما السادس
فالتقول بالجزء الذي لا يجزى في القلب مذهب ابن الراوندي والقول باغميكل المحسوس بمذهب بعض
المتكلمين ومذهب محققهم ان تلك الهوىية بأجزاء تتعلق بها الحياة والقول بالاجسام اللطيفة اسارية
في البدن مذهب النظام من المعتزلة والقول بالمزاج مذهب جالينوس وبعض اطباء والقول بالنفس
لمناطق مذهب جمع من المتكلمين وجدود الحكماء والجواب عنه ما ذكره

(٢) أقول هم لا يفتكروا استلزام مقدمات اثبات الصانع لفتائجها لكن نقول هذا وحده لا يجزى
ولا يحصل به النجاة الا اذا اتصل به تعليم لقول النبي صلى الله عليه وسلم لم أمرت أن أقابل الناس حتى
يقولوا لا اله الا الله وكثير من الناس كانوا يقولون بالتوحيد لكنهم لم يألوا أخذوا ذلك منه ما كان يقبل
قولهم وامثال هذا كثيرة مثل قل هو الله أحد واعلم أنه لا اله الا الله فأمروهم بهذا القول وهو العلم وان لم
تقبلوا قوله كفرتم مع انهم معترفون بوجود الصانع كما سكي عنهم في قوله عز من قائل واثن سألهم من

ممتنعاً كان اختصاص الوقت المعين بالوقوع ان كان لامر زائد فهذا قدح في قولنا ان كل ما لا بد منه في المؤثرية كان حاصل في الازل وان كان لا امر زائد لزوم رجحان الممكن المتساوي لا مرجح وذلك يوجب نفي الصانع وهو محال والجواب انه لو صح ما ذكرتم لزوم دوام جميع الموجودات بدوام الباري فوجب أن لا يحصل في العالم شيء من المتغيرات ولما كان ذلك باطلاً لم يثبت قولكم

المسئلة الثانية

في اثبات العلم بالصانع اعلم انه ما أن يستدل على وجود الصانع بالامكان أو بالحدوث وعلى كلا التقديرين فالما في الذوات أوفى الصفات فهذه طرق أربعة الاول امكان الذوات فنقول لا شك في وجود موجود فلهذا الموجودان كان واجبا لذاته فهو المتصور وان كان ممكنا فلا بد له من مؤثر فذلك المؤثر ان كان واجبا فهو المقصور وان كان ممكنا فله مؤثر وذلك المؤثر ان كان هو الذي كان أثره لازم افتقار كل واحد منهما الى الآخر فيلزم كون كل واحد منهما مقفرا الى نفسه

الاستدلال عليه بدليل ثان لاننا نقول المطلوب هناك ليس المدلول بل كون الثاني دليلا عليه وهو غير معلوم وأن لا يكون جاهلا جهلا مركبا لان صاحب هذا الجهل جازم بكونه عالما وذلك بمنع من لاقدام على الطلب ثم امتناع الاجتماع ذاتي أو للصارف فيه خلاف (١) المسئلة المشهور في بيان وجوب النظر أن معرفة الله تعالى واجبة ولا يمكن تحصيلها الا بالنظر وما يتوقف الواجب المطابق عليه وكان مقدورا لكاف فهو واجب على ماسياني بيانه في أصول الفقه ان شاء الله تعالى الاعتراض عليه لان سلم انه يمكن ايجاب العلم وهذا لان التصديق يتوقف على حصول تصور الطرفين والتصور غير مكسب على ما مر ثم اذا حصل فان كان التصديق من لوازمهما كما في الاوليات لم يكن التصديق مكتسبا أيضا وان لم يكن ضروريا فتقريبه الى توسط مقدمة أخرى الحال فيها كما في الاول ولا ينسأل الى غير النهاية بل ينتهي الى الاوليات وهي غير مكتسبة لان تصور طرفها ولا امتلزم ذلك التصورين للتصديق لاثبات أحدهما لا آخر أو سلمه عنه ثم ان لزوم ما يلزم من ضروري وكذا القول في اللازم الثالث والرابع فظهر أن العلوم غير مقدورة البتة فمكان الامر بها امرا بما لا يطاق وانه غير جائز ولو صح لبطل أصل الدليل (٢) سلمنا امكان الامر بالعالم لكن لا نسلم امكان الامر بمعرفة الله تعالى لان معرفة الايجاب تتوقف على معرفة الموجب فقيل معرفة الموجب لا يمكن معرفة

خالق السموات والارض ايقول ان الله وفي امثاله فلو كانت العقول كافية لقالت العرب نحن نثبت الصانع بقولنا ونعرف توحيد الله ولا نحتاج في ذلك الى وقد اختصر مقدمتهم هذه في كلام مر جوهو قوله العقل يكفي أم لا فان كان يكفي فليس لاحد من الخلق حتى الانبياء عليهم السلام هداية غيره من العقلاء وان لم يكف فهو اعترف بالاحتياج الى التعاليم ولهم كلام كثير في اثبات مذهبهم والحق ان التعاليم في المعقولات ليس بضروري مع انه عانة وهداية وحف على استعمال العقل وفي المنقولات ضروري والانبياء ما جاؤ لتعليم الصنف الاول وحده بل له وللصنف الثاني فان العقل لا يتطرق الى ما يرشدون اليه واما قوله انا ناطق بهم بتعيين ذلك الامام وبيان انه من أجهن الناس فغير لازم عليهم لانهم ما يدعون ان امامهم يعلمهم علمائهم ايدعون ان متابعتهم والاعتراف بامامتهم اذا صار مضافا الى المعارف العقلية وغيرها حصل النجاة والا فلا تضعف هذه الدعوى وتعمرها عن الحجة ظاهرة غير محتاج فيها الى الطناب

(١) أقول امامن قال اجتماع النظر والجهل المركب في واحد بعينه ممتنع لذاته كاجتماع التميزين أو الله دين احتج بان النظر يجب أن يكون مقارنا للشك والجهل المركب مقارن للجهل واجتماعهما هو اجتماع التميزين ومناقضة للوازم قريية من مناقضة المزومات وقال بذلك أبو هاشم ومن قال عدم اجتماعهم الوجود الصارف كالا كل مع الامة لانه انما قال بذلك لانه يجوز وجود النظر مع عدم الشك واليه ذهب القضي وهو مذهب الحكماء قالوا ان كثير من الناس يتعلمون من غير أن يسبق شك الى أذهانهم وذهب أبو هاشم الى ان الشرع يمنع أن يكون شاكا

(٢) أقول قد مر الكلام على قوله التصو غير مكتسب ولا وجه لاعادته اما التصديقات فان كانت أولية فالجواب بين تصوري طرفها مكتسب وهو الحصول في قوله اذا حصل وما يحصل بتوسط اكتساب فهو مكتسب والتوسط في قوله افتقريه الى توسط مقدمة أخرى عبارة عن الاكتساب فاننا ظهروا ان العلوم ما هو مكتسب والقول بان الامر بما لا يطاق غير جائز مخالف لمذهب أهل السنة وقوله ووضح ذلك لبطل أصل الدليل كلام يتعلق بمسئلة الجبر والقدر ولا وجه للاشتغال بهما هنا

الايجاب فيكون الامر معرفة الموجب تكليفا بالاحمال (١) سلمناه لكن لا نسلم ورود الامر به بل الامر انما جاء بالاعتقاد المطابق لتقليدنا كان أو علما لأنه عليه الصلاة والسلام ما كاف واحد هذه الأدلة (٢) سلمنا أن التقليد غير كاف لكن لم قلتم أن الظن غير كاف والاعتماد على قوله تعالى فاعلم ضعيف لأن الظن الغالب قد يسمى علما ولأن الخطأ خاص ولأن الأدلة الالفاظية غير يقينية على ما سيأتي إن شاء الله تعالى فلا يمكن بناء المطالب اليقينية عليها (٣) سلمنا ولكن ما الدليل على أنه لا طريق إلى المعرفة سوى النظر ثم اننا على سبيل التبصر نذكر طرفا آخر وهو قول الامام المعصوم أو الالهام أو تصفية الباطن كما يقوله أهل التدويف ولا نقولنا أنه لا طريق سوى الاستدلال لكان المسلم اذا نظر الدهري وانقطع في الحال وجب أن لا يبقى على الدين لأن الشك في مقدسه واحدة من الدليل كاف في حصول الشك في المدلول وذلك يقتضي أن يخرج المسلم عن الدين في كل لحظة بسبب كل ما يحسر في خاطره من الأسئلة (٤) سلمنا لكن لم قلتم أنه لا يتم الواجب الالهي فهو واجب فان قلت لولم يجب لكان ذلك تكليفا بما لا يطاق قلت ولم قلت أنه غير جائز بل التكليف بأسرها كذلك لأن ما علم الله تعالى وقوعه وجب وما علم عدمه امتنع (٥) سلمناه لكن تكليف ما لا يطاق انما يلزم لو كان

(١) أقول اما المعرفة منزلة فلا يقولون بوجوب المعرفة من جهة الامر بل من جهة العلم - قتل فلا يرد عليهم هذا الاشكال واما أهل السنة فيقولون استمع الامر بالوجوب واسكنه يوجبان في المستمع التمتع التمتع منه واذا تمتحص حصل العلم السمي بالوجوب وهذا هو المراد من قوله وجوب المعرفة سمعي وامكان معرفة الايجاب لا يتوقف على معرفة الموجب ويكتفي بالاستماع في تحقيق الايجاب ولا يلزم منه تكليفه بالاحمال

(٢) أقول اما المعرفة منزلة فلا يجتأجون إلى ورود الامر واما أهل السنة فيقولون ورود الامر والتكليف به كما في قوله تعالى قل انظر واوئي أمثاله ظاهرة تنفق عليه انما الخلاف في ان تحقيق الأدلة فرض على المكلف أو على الاعيان

(٣) أقول الظن ممكن الزوال وفي زواله خطر عظيم وقد ورد النص الصريح بالامر بالاحتراز عن الخطر فيتعين الامر بتحصيل اليقين قطعا وأيضا الوجوب الشرعي يثبت بالأدلة الظنية وهذه الأدلة توقع الظن بوجوب المعرفة على الوجه الحقيقي

(٤) أقول القائلون بان المعرفة تحصل من قول الامام لا يذكرون النظر بل يشبهون النظر بنظر العين وقول الامام بالصورة الخارجى ويقولون كما لا يتم الأبحاث الالهيها فلا تحصل المعرفة التجميعية وهما ولفتة التعليم دالة على مجموعهما واما الالهام فلو ثبت وقوعه لم آمن صاحبه أنه من الله أو من غيره الابعاد النظار وان لم يقدّر على العبارة عنه وأما تصفية الباطن فان أهل التصوف مجمعون على أنها لانفيذ الابعاد بطمأنينة النفس في المعرفة سواء حصلت في يقين أو تقليد وأما زوال الاعتقاد بوقوع الشك في بعض المقدمات فذلك انما يمكن الغير المتيقنين كالمقلدين ومن فيجرب مجراهم وذلك ان اليقين لا يمكن أن يزول

(٥) أقول ما لا يتم لواجب المطلق الالهي وكان مقدورا لا يكف كان واجبا عليه فالذي كافيه الاتيان به كافيه كيف ما كان وهو قادر عليه من جهة تقديم ما لا يتم ذلك الفعل الالهي فهو مكلف بذلك لتقدم أولائهم بتلك العمل فانيا واما وجوب وقوع العلم لله وقوعه فهو وجوب لاحق بالواقع بعد فرض وقوعه وابقس بوجوب وقوعه فان العلم بالشئ لا يكون علته من حيث هو العلم والافعل انما يطوع الشمس غدا يكون علته اطوعه اخذ وذلك محال فان المعلوم الواحد لا يكون له الا علة واحدة ولو كان العلم

الامر بالمعرفة تابعا على الاطلاق وهو ممنوع فلم لا يجوز أن تكون صيغة الامر وان كانت مطلقة في اللفظ
 لكن في المعنى مقيدة كقوله تعالى وآتوا الزكاة الجواب عن هذه الاسئلة وان كان ممكنا لكن
 الاولى التعويل على ظواهر النصوص كقوله تعالى قل انظر وا (١) **مسئلة** وجوب النظر
 سمى خ لا فالاعتزلة وبعض الفقهاء من الشافعية والحنفية لنا قوله تعالى وما كنا معذبين حتى
 نبعث رسولا ولان فائدة لوجوب الثواب والعقاب ولا يقع من الله تعالى شيء من أفعاله فلا يمكن
 القطع بالثواب والعقاب من جهة العقل فلا يمكن القطع بالوجوب واحتموا بأنه لم يشئت الوجوب
 الا بالسمع الذي لا يعلم صحته الا بالنظر فلم يخاطب أن يقول اني لا أنظر حتى لأعرف كون السمع صدقا
 وذلك مفضل الى الخيام الانبياء والجواب أن هذا لازم عليكم أيضا لان وجوب النظر وان كان عندكم
 عقليا لكنه غير معلوم بضرورة العقل لما أن العلم بوجوب النظر يتوقف عند المنزلة على العلم
 بوجوب معرفة الله تعالى وأن النظر طريق اليه والاطريق اليه سواء وان ما لا يتم الواجب الا به فهو
 واجب وكل واحد من هذه المقدمات نظري والموقوف على النظري نظري فكان العلم بوجوب النظر
 عندهم نظريا فلما خاطب أن يقول لا أنظر حتى لأعرف وجوب النظر ثم الجواب ان الوجوب
 لا يتوقف على العلم بالوجوب والالزام الدور بل يكفي فيه امكان العلم بالوجوب والامكان هنا حاصل
 في الجملة (٢) **مسئلة** اختلفوا في أول الواجبات منهم من قال هو المعرفة ومنهم من قال
 هو النظر المقيد بالمعرفة ومنهم من قال هو القصد الى هذا النظر وهذا خلاف لفظي لانه ان كان
 المراد منه أول الواجبات المقصودة بالقصد الاول فلا شك انه هو المعرفة عند من يجعلها مقصورة
 والنظر عند من لا يجعل العلم مقدورا وان كان المراد أول الواجبات كيف كانت فلا شك انه القصد
 (٣) **مسئلة** حصول العلم عقيب النظر الصحيح بالعادة عند الاشعري وبالتولد عند المعتزلة

قبول القسمة وكل جسم
 وكل قائم بالجسم فانه
 مركب ومنقسم فثبت ان
 واجب الوجود لذاته
 موجود غير هذه الاجسام
 وغير الصفات القائمة
 بالاجسام وهو المطلوب
 (الطريق الثاني) الاستدلال
 بحديث اللوات على
 وجود واجب الوجود
 فنقول الاجسام محدثة
 وكل محدث فله محدث
 والعلم به ضروري كجسمه
 فجميع الاجسام لها
 محدث وذلك المحدث يمنع
 أن يكون جسما أو جسمانيا
 والالزام كونه محدثا لنفسه
 وهو محال الا أنه بقي ههنا
 أن يقال فلا يجوز أن
 يكون محدث الاجسام
 ممكنا لذاته فينبغي أن يقتضي
 ابطال الدور والتسلسل
 الى الدليل المتقدم
 (الطريق الثالث) الاستدلال
 باسكان الصفات فنقول
 قد دللنا على ان الاجسام
 بأسرها متساوية في تمام
 المساهية واذا كانت كذلك
 كان اختصاص جسم
 الفلك بمسايه صار فلكا
 واختصاص جسم الارض
 بمسايه صار ارضا أمرا جائزا
 فلا بد من تخصيص ذلك
 المخصص ان كان جسما
 افتقر في تركيبه وتألفه الى

السابق منافيا للاختيار لكان الله تعالى غير محتار في أفعاله المحدثه وهو باطل بالاتفاق

(١) أقول الوجوب الشرعي لا يرتفع باحتمال التخصيص بل يرتفع بالتخصيص بالواقع المعلوم
 وقوعه والا فلا يكون شيء بواجب شرعي أصلا واما التعويل على ظواهر النص مع التمسك بمثل هذه
 الاسئلة فكالممتنع

(٢) أقول حكى عن القفال الشاشي من أصحاب الشافعي وعن بعض الفقهاء الحنفية مع كونه من
 من أهل السنة أنهم قالوا بوجوب المعرفة عقلا والقول بان المعرفة واجبة هو احدى مقدمتي المسئلة
 المتقدمة وقوله فائدة لوجوب الثواب والعقاب فيه نظر لان أهل السنة لا يوجبون الثواب على الطاعة
 والمعتزلة يقولون بان القول بوجوب الثواب على الطاعة سمى والوجوب العقلي يثبت باسحقاق تاركه
 لعدم عقلا فهنا الاستدلال ساقط واما قوله في معارضة المعتزلة فغير متوجه عليهم لان وجوب النظر
 عندهم ليس بمتوقف على العلم بالوجوب بل قالوا دفع الضرر المظنون الذي له يلحق بسبب الجهل
 بالمتعمد واجب في البديهة العقلية وذلك لا يمكن الا بمعرفة ذلك لا يزول بترك النظر بل انما يزول
 بالنظر واما الوجوب السمي فلو كفي فيه امكان العلم بالوجوب للزم أن يجب على المكلفين ما لا يعلمونه
 أصلا لان امكان العلم بصدق الواجبات غير الذي يعلمونه حاصل والسواب أن يقال امكان العلم بصدق
 الاوامر السميعة يقتضي وجوب النظر فيها

(٣) أقول حكى عن أبي الحسن الاشعري أن أول الواجبات هو العلم بالله تعالى واما القول بان
 أول الواجبات هو النظر فهو مذهب المعتزلة وقيل اليه مذهب أبو إسحاق الاسفرائيني وذهب امام
 الحرمين الى أن أول الواجبات هو الشك وهذا ليس بصحيح لان الشك لا يكون مقدورا وان كان مقدورا

والاصح الوجوب لاعلى سبيل التولد أما الوجوب فلان كل من عـ لم أن العالم متغير وير وكل متغير يمكن
فمع حضورهـ ذين العلمين في الذهن يستحيل أن لا يعلم أن العالم يمكن والعلم بهـ ذا الاستبعاد ضروري
وأما بطلان التولد فلان العلم في نفسه يمكن فيكون مقـ دور الله تعالى فيمتنع وقوعه بغـير قدرته
والقياس على التذكر لا يفيد اليقين ولا الالتزام لانهم انما لم يقولوا في التذكر اعلة لا توجد في النظر فان
صحت تلك العلة تظهر الفرق والامنعوا الحكم في الاصل (١) **المسئلة** النظر الفاسد لا يولد الجهل ولا
يستلزمه عنهـ الجهورهـ منا ومن المعتزلة وقبل انه قد يستلزم وهو الحق عندى لسان كل من اعتمد
أن العالم قديم وكل قديم مستغن عن المؤثر فمع حضورهـ ذين الجهلين استحالة أن لا يعتقد أن العالم
فلا يكون مراد للعاقل وسائر الاختلافات المتعلقة باختلاف الاعتبارات كما بينه
(١) أقول الاشعري يقول لا مؤثر الا الله تعالى والعلم بعد النظر حادث محتاج الى المؤثر فاذا هو
فعل الله تعالى وليس على الله شئ واجبا ووقوعه غير واجب وهو أكثرى فهو عادي كطلوع الشمس
كل يوم وذلك ان أنعم الله المتكررة يقال انه جعلها باجراء العادة وكل ما لا يتكرر أو يتكرر
فلا يلا فخره وخارق للعادة أو نادر وأما المعتزلة فلما أثبتوا بعض الحوادث مؤثرا غير الله تعالى قالوا
بأن كل فعل يتـ در عن فاعله بلا توسط شئ آخر كالاتماد من الحيوان يقولون انه حصل منه
بالمباشرة وكل ما يصـ در عنه بتوسط شئ آخر كالحركة التي تصدر عنه بواسطة الاعتماد يقولون انه
حصل منه بالتولد وهو هنا قول الاشعري ان الله يخلق العلم بعد النظر على سبيل اجراء العادة وليس
بممتنع أن لا يخلقه بعـ ده وقال المعتزلي أنه يحصل من الناظر بتوسط النظر على سبيل التولد فهو
متولد واجب وقوعه بعد النظر وقوع المعلول بعد العلة التامة وصاحب الكتاب وافق الاشعري في
كونه من فعل الله تعالى ووافق المعتزلي في كونه واجب الوقوع بعد النظر وخالف الاشعري في
قوله ليس بممتنع أن لا يخلقه وخالف المعتزلي في انه من فعل الناظر واستدل على الوجوب بالمثال الذي
ذكره وله أن يدعى ذلك في جميع اللوازم مع المزمومات وللأشعري أن يمنع قوله فمع حضورهـ ذين
العلمين في الذهن يستحيل أن لا يحصل العلم بالنتيجة بخوارق العادات فان العاقل يحكم باستحالة وقوع
الذوق من الجمادات وقد يقع ذلك عند ظهور المحزن من الانبياء قبل وانما أخذ صاحب الكتاب هـ ذا
القول من القاضي أبي بكر الباقلاني وامام الجريدين فانهم ما قلنا باستلزام النظر العلم على سبيل الوجوب
لا يكون النظر علة أو مؤثرا ثم ان الأشعري ردوا قول المعتزلة باستعمال القياس فان القدماء من
المتكلمين كانوا يستعملون القياس في عـ لم الاصول الذي يستعمل في الفقه وهو الحاق فرع لاصل في
حكم بسبب جامع له ما يدعون انه السبب في الحكم بالاصل وهو موجود في الفرع فيجب أن يكون
مسيبه وهو الحكم موجودا أيضا في الفرع وطلاب اليقين لا يعتمدون عليه بل يقولونـ ذا القياس
على تقدير صحته لا يفيد اليقين بل يوقع ظنا فقط وعلى تقدير المساعدة في استعماله ربما يفرقون بين
الاصل والفرع بما يمنع كون الجامع مقتضيا للحكم في الفرع وان كان مقتضيا له في الاصل فعلى
المصنف قياس الأشعري النظري في قوله ان النظر لا يولد العلمـ لم على انه ذكر ان المعتزلي
يوافقه في أن التذكر لا يولد العلم الذي يعود بالتذكر لا يفيد اليقين لكونه قياسا غير
مفـ د لليقين ولا الزام على تقدير المساعدة في استعماله القياس في المطالب العقلية لان المعتزلة
لم يقولوا بالتولد في التذكر اعلة توجد في التذكر ولا توجد في النظر وتلك العلة ان التذكر ربما يحصل
من غير قصد المتذكر والنظر لا يحصل من غير قصد الناظر فان صحت تلك العلة تظهر الفرق فقط
الاستدلال بهذا القياس والاصح في التذكر أيضا وهو أن يقولوا بالتولد التذكر كما قالوا في النظر بعـ ده

نفسه وهو محال وان لم يكن
جسميا فهو المطلوب
(الطريق الرابع) الاستدلال
بحدوث الصفات وهي
محصورة في دلائل الآفاق
والانفس كما قال تعالى
سز بهم آياتنا في الآفاق
وفي أنفسهم وأظهرها أن
تقول النطفة جسم
متشابهة الاجزاء في السورة
فاما أن تكون متشابهة
الاجزاء في نفس الامر
أولا تكون فان كان الاول
فقول المؤثر في طباع
الاعضاء وفي اشكالها تمتع
أن يكون هو الطبيعة لان
الطبيعة الواحدة تقضي
الشكل المكروي فوجب
أن يقول الحيوان على
شكل الكرة وعلى طبيعة
واحدة بسيطة وهذا خلف
وان كان الثاني وجب أن
يكون كل واحد من تلك
الاجزاء على شكل الكرة
فيلزم أن يكون الحيوان على
شكل الكرات مضموم بعـ نهـ
اي بعض وهذا خلف فثبت
ان خالق أبدان الحيوانات
ليست الطبيعة بل فاعل
مختار ثم نحتاج في اثبات
كونه واجب الوجود لذاته الى
ما ذكرنا في الطريق الاول

المسئلة الثالثة
إله العالم يمتنع أن يكون
جسميا وبدل عايد وجوه

(الاول) انا قد دللنا على تماثل الاجسام واثابت هـذا وجب أن يصح على كل واحد منها ما يصح على الآخر فحينئذ يكون اختصاصه بعلمه وقدمه وقدرته ووجوب وجوده من الجائزات فوجب انفقاره في حصول هـذه الصفات الى فاعل آخر وذلك على واجب الوجود لذاته محال (الثاني) انقد دللنا على أن الاجسام بأمرها محدثة والا له يجب أن يكون قديما أزليا فيمتنع كونه جسمًا (الثالث) انه لو كان جسمًا لكان مساوياً لساير الاجسام في الجسمية فان لم يخالفها باعتبار آخر لم يكن كونه أن يكون مثلاً لهذه المحدثات وان خالفها باعتبار آخر فبابه المشاركة غير مباحة المخالفة فليزم وقوع التركيب في ذاته لكان قد ينفأ أن وقوع التركيب في ذات واجب الوجود محال (الرابع) وهو انه لو قام بجملة الاجزاء علم واحد وقدره واحدة لزم قيام المرض الواحد بالمحال الكثيرة وهو محال وارقام بكل واحد منها علم على حدة وقدره على حدة لزم القول بتعدد الآلهة

نخني عن المؤثر وهو جهل احقوا بأن النظر في الشبهة لو استلزم الجهل لكان نظر الحق في شبهة المبطل يقيده الجهل جوابه أنه معارض بأن النظر في الدليل لو افاد العلم لكان نظر المبطل في دليل الحق يقيده العلم فان جعلت هناك شرط الافادة اعتقاد حقيقة تلك المقدمات فهو جوابنا عما قالوه (١) **مسئلة** قد عرفت أن الفكر هو ترتيب تصديقات يتوسل بها الى تصديقات أخرى ثم التصديقات المستلزمة ان كانت مطابقة لمعتقداتها فهو الفكر الصحيح والا فهو الفكر الفاسد (٢) **مسئلة** ذكر ابن سينا أن حضور المقدمات في الذهن لا يكفي لحصول النتيجة فان الانسان قد يعلم أن هـذا الحيوان بغلة وأن كل بغلة عاقرة ومع هـذين لعينين ربما رأى بغلة ثم تنفخ البطن فظن أنها غيرة عاقرة بل لا بد مع حضور المقدمات من التفتن لكيفية اندراج المقدمة الجزئية تحت الكلية وهـذا ضعيف لان اندراج احدى المقدمات تحت الاخرى اما أن يكون معلوماً غائراً لتلك المقدمات واما أن لا يكون فان كان متبادراً كان ذلك مقدمة أخرى لا بد منها في الانتاج ويكون الكلام في كيفية التماسها مع الاولين كالكلام في كيفية التماس الاولين ويفضي ذلك الى اعتبار ما لانهاية له من المقدمات وان لم يكن ذلك معلوماً غائراً للمقدمات استحال أن يكون شرطاً في الانتاج لان الشرط مغاير للشرط وههنا لا مغايرة فلا يكون شرطاً وأما حديث البغلة فكذلك انما يكون اذا كان الحاضر في الذهن احدى المقدمات فقط اما الصغيرة او الكبيرة أما عند اجتماعهما فلا نسلم أنه يمكن الشك في النتيجة (٣) **مسئلة** اختلفوا في أن العلم بوجه دلالة الدليل على المدلول هل هو عين العلم بالمدلول أم لا والحق أن هـذا أمر وثلاثة العلم بذات الدليل كاعلم باسمه كان العالم والعلم بذات المدلول كاعلم بأنه لا بد له من مؤثر والعلم بكون الدليل دليلاً على المدلول اما العلم بذات الدليل فهو مغاير للعلم بذات المدلول ومعلوم له راما العلم لم يكن الدليل دليلاً على المدلول فهو مغاير أيضاً للعلم بذات الدليل والمدلول لانه لم يضافه أمر الى أمر والاضافة بين الشيئين مغايرة لهما

ونما يمكن ذلك لهم لا رآبها شمس من المتزلة قال بأن التذكر السامع للذهن من غير قصد لا يولد العلم السابع له لان ذلك انما يكون من فعل الله تعالى والذي يفعله العبد بقصد واختياره فهو مولد لان ذلك العلم انما يحصل للعبد بسبب ما هو من فعله

(١) أقول لا يولد ولا لكان الجاهل معذوراً وأما الذين يقولون بالاستلزام فقد اختلفوا والمصنف يقول بالاستلزام للجهل وكلامه ظاهر

(٢) أقول الفكر الصحيح مشروط بمطابقة كل واحد من تصديقاته لما في نفس الامر ويكون الترتيب على الوجه الذي ينبغي والشرط الاخير داخل في تصور التصديقات بالاستلزام والفكر الفاسد يكون فاسداً لفوات الشرطين أو أحدهما ويفهم من قوله ذلك ان لا يكون التصديقات المطابقة عن المستلزمة داخلية في الفكر الفاسد

(٣) أقول رده على ابن سينا أيضاً ضعف من الذي ادعى ضعفه لان الاندراج ان كان مغايراً للمقدمات لا يجب أن يكون مقدمة مثلاً لان المقدمة قضية جعلت بخرق قياس والاندراج ليس بقضية انما هو جزء صوري يخصه لانه مقدمتين بعد التأليف والجزء الصوري لا يكون مقدمة والاندراج هو العلم بكون الاضغربة من الجزئيات من الاوسط الذي وقع الحكم بالاكثر على جميعها وهذا غير المقدمات ومعلوم أن بعض المقدمات لا يفيد النتيجة الا عندها العلم وقوله فار لم يكن معلوماً غائراً للمقدمات استحال أن يكون شرطاً في الانتاج انما يصح اذا جعل استلزام المقدمات اما ان جعل مغاير لهما مغايرة الصورة مادة أو العارض للمعروض وجب أن يكون شرطاً في الانتاج مع كونه مغايراً لهما

المسئلة الرابعة

في استناع كونه جوهر
اعلم بان المراد من الجوهر
المتخير الذي لا ينقسم أو
المراد منه كونه غنيا عن
المحل والاول باطل لوجهين
أحدهما أن الدليل الذي
ذكرناه في حدوث الاجسام
قائم بعينه في جميع
المتخيزات فعلى هذا كل
جوهر محدث والله تعالى
ليس بمحدث فيمتنع كون
الاله جوهر الثاني ان
القائلين بنفي الجوهر الفرد
قالوا كل متخير فان يمينه
غير يساره وقد اده غير خلفه
وكل ما كان كذلك فهو
منقسم ولا شيء من المنقسم
بواجب لذته وامان كان
المراد بالجوهر كونه غنيا
عن المحل فهذا المني حق
والنزاع ليس الا في اللفظ

المسئلة الخامسة

في استناع كونه في المكان
وبدل عليه وجوه (الاول)
ان كل ما كان مختصا
بالمكان فان كان بحيث
يتميز فيه جانب عن جانب
فهو مركب وقد ابطالناه
وان لم يكن كذلك كان
كالجوهر الفرد والنقطة
التي لا تقبل القسمة وقد
اطبق العقل على تنزيه
الله تعالى عن هذه الصفة
(الثاني) انه لو كان في الحيز

فالعالم بها غير الله لم يمتزجها ولا يجوز أن يكون المستلزم للعالم بالمدلول هو العلم بكون الدليل دليلا عليه
لان العلم باضافة أمر الى أمر متوقف على العلم بالمضافين فالعلم بكون الدليل دليلا على المدلول يتوقف
على العلم بوجود المدلول فلو كان العلم بوجود المدلول مستقادا من العلم بكون الدليل دليلا عليه لزم
الدور وأنه محال وبالله التوفيق المقدمة الثالثة في الدليل وأقسامه (١) **مسئلة** الدليل
هو الذي يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول والامارة هو الذي يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول وكل
واحد منهما اما أن يكون عقليا محضاً أو سمعياً محضاً أو مركباً منهما اما العقل فلا بد وأن يكون بحيث
يلزم من وجوده وجود المدلول فاللزم حاصل لا محالة من هذا الطرف فان لم يحصل من الطرف
الأخر فهو الاستدلال بالمشروط على الشرط كلاس استدلال بالعلم على الحياة وان حصل من الطرفين
الأخر فهو الاستدلال بالعلة المعينة على المعلول المعين والمعلول المعين على العلة المطلقة أو المعينة فان
ثبت التساوي بدليل منفصل أو بأحد المعلولين على الثاني فهو مركب من الاولين أو بأحد المتلازمين
على الآخر كالمتضايعين اما السمعى المحض فمحال لان خبر الغير مالم يدرك بالعقل صدقه لم يقدر واما
المركب فظاهر (٢) **مسئلة** الدليل اللفظي لا يفيد اليقين الا عند تيقن أمور عشرة عصية
رواة مفردات تلك الالفاظ واعرابها ونصريفها وعدم الاشتراك والمجاز والمقتل والتخصيص
بالاشخاص والازمنة وعدم الاضمار والتأخير والتقديم والنسخ وعدم التعارض العتلى الذي لو كان
لرجح عليه اذ ترجح النقل على العقل يقتضى القبح في العقل المستلزم للقدح في النقل لافتقاره اليه
واذا كان المنتج ظاهرياً فباطل بالنتيجة (٣) **مسئلة** النقليات باثرها مستندة الى

(١) أقول يريد أن يبين أن العلم بوجه دلالة لدليل على المدلول ليس هو عين العلم بالمدلول فبين أن
العلم باضافة أمر الى أمر متوقف على العلم بالمضافين وهذا لا ينافيه ثم انه أراد أن يبين أن الامر الاضافي
ليس هو المستلزم للعلم بالمدلول واحتج بأنه متوقف على وجود المدلول فلا يكون مستقادا منه وهذا
البيان غير موافق لا دعوى لان المعلول مع كونه مستقادا من العلم مستلزم لها فان أرادني تخصيصه
بالاستلزام فليس في البيان ما يفيد ذلك واعلم أن هذه المسئلة انما تنجز بين المتكلمين بمنه
استدلالهم بوجود ماسوى الله على وجوده تعالى فيقولون لا يجوز أن يكون وجه دلالة وجود ماسوى
الله على وجوده مغاير الهم ما فان المغاير لوجوده داخل في وجود ماسواه والمغاير لوجود ماسواه هو
وجوده فقط والجواب عنه أن العلم بوجه دلالة الدليل على المدلول الذي هو مغاير لهما هو أمر اعتباري
عقلى ليس بوجود في الخارج كما سمع في تحقيق التضايف

(٢) أقول الجواب أن يقال الدليل هو الذي يلزم من النظر فيه العلم بالمدلول فان من المدلول مالا
وجوده ويستدل عليه كفى العلم الذي يستدل عليه بنفى الحياة وكذلك الدليل والامارة هي التي يلزم
من النظر فيها الظن بالمدلول وأما قوله فاللزم حاصل لا محالة من هذا الطرف وان حصل من الطرف
الأخر فهو كذا وكذا فلا شيء في أن اللزم اذا حصل من الطرفين كان الطرفين متلازمين ثم قوله
بعيد ذلك أو بأحد المتلازمين على الآخر هو عين مقاله أولا لانه قسميه والاختلاف بينهما اما ليس الا
بالامثلة والامثلة بين المضافين في الحقيقة ليس مغاير لما ذكر في العلة والمعلول لان ذات كل واحد
من المضافين علة للاضافة المتعلقة بالآخر فهو نوع من دلالة العلة على المعلول الا انه واقع مرتين في
الجانبيين والباقي ظاهر

(٣) أقول كثير من الفقهاء يقولون الدليل اللفظي يفيد العلم وذهب المصنف الى انه لا يفيد
عنه هذه الامور ويزاد في بعض النسخ وعدم النسخ ومحكمات القرآن لا يقع فيها اشتك بسبب رواة الالفاظ

بالارض وذلك لا يقوله
مسلم وأما الظواهر العقلية
المشعرة بالجسمية والجهة
فالجواب الكلي عنهما ان
القواطع العقلية دلت على
امتناع الجسمية والجهة
والظواهر العقلية مشعرة
بمحصول هذا المعنى والجمع
بين تصديقهما محال
والا لزم اجتماع النقيضين
والجمع بين تكذيبهما
محال والا لزم الخلو عن
النقيضين والقول بترجيح
الظواهر العقلية على
القواطع العقلية محال لان
النقل فرع على العقل
فالدخ في الاصل لا يصح
الفرع يوجب الدخ في
الاصل والفرع معا وهو
باطل فلم يبق الا الاقرار
بمقتضى الدلائل العقلية
القطعية وحل الظواهر
العقلية أمامي التأويل
واما على تفويض علمها
الى الله سبحانه وتعالى وهو

الحق

هو المسئلة السادسة
في أن الحلول على الله محال
والدليل عليه أن المعقول
من حلول الشيء في غيره
كون هذا الحال بمعادلات
الحل في أمر من الأمور
وواجب الوجود لذاته يمتنع
أن يكون بمعاد الغيره
فوجب أن يمتنع عليه

التصور من وما يتوقف عليه البديهي أولى أن يكون كذلك ولان العلم بالوجود جزء من العلم بأنه
هو وجوداذا كان العلم بالمركب بديهيا كان العلم بغيره كذلك (١) الثانية ذهب جمهور الفلاسفة
غير يقيني ر بما يتبع فيه مختلف في جزئي غير هذه الجزئيات كالتساح فانه يحرك الفل الأعلى عند المنع
واما قياس الفقهاء فظني أيضا لان ثبوت الحكم في إحدى الصورتين لا يدل على ان علمه ذلك الثبوت هو
الامر المشترك ولو ثبت أن المشترك علمه لذلك الثبوت فمن الجائز أن يكون علمه خاصة بتلك
الصورة أعني يكون خصوصية تلك الصور شرطاً في علمه بها اما ان ثبت أن علمه عام حيث
كان راجع هذا القسم الى القسم الاول أعني الاستدلال بالكلي على جزئياته وصار ذكر الصورة
بكون الحكم فيه لها ثابته شوا لا تأثير له أصلاً وانما يختص هذا بالفقهاء لانهم يكتفون بمحصول الظن
ولا يستعمله جميعهم أيضاً ما قوله هو بالحقيقة مركب من الاوولين فلانه يستدل فيه بجزئي على كلي كما في
الاستقراء الان الاستقراء لا يقتضي على جزئي واحد ثم يستدل من ذلك الكلي على الجزئي الآخر
وذلك أيضاً ليس يقينيانه مركب مما يشبه الاولين وليس منهما ثم القياس بالمعنى الاول ينقسم الى
استثنائي واقتراضي فالاستثنائي ما تركب من مقدمتين أولاهما شرطية والآخرى مقرونة بالمكن وتكون
عين إحدى طرفي الشرطية أو نقيضة ها والاقتراضي هو الذي لا يكون كذلك والاستثنائي ينقسم الى
متصلة ومنفصلة وفي المتصلة يحتمل أن يكون التالي وهو اللازم أعني من المقدم الذي هو المزموم كوجود
العلم ووجود الحياة فيستدل من غير المزموم ومن غير اللازم ولا يستدل من وجود اللازم ولا من عدم
المزموم وقد أورد ذكر المنتج منها وغير المنتج في كلمات قليلة وفي المنفصلة يستدل بعين كل واحد على
نقيض الآخر وبالعكس فينتج أربع نتائج وأما الاقتراضي فلا بد في مقدمته من جزء مشترك بينهما
ومن جزء خاص لكل واحد منهما فافتتبا سببا واذ التقي المبتدئ تركب الحكم المطلوب بين المنافقين
وهو النتيجة وينقسم الى أربعة أقسام محكوم عليه في إحداها محكوم عليه في الأخرى واما محكوم عليه فيها
واما محكوم عليه فيها والاول ينقسم الى ما يكون المشترك محكوم عليه في المقدمة التي يكون التالي من جزئها
محكوم عليه في النتيجة ويسمى شكلاً أولاً واما أن يكون بعكس ذلك ويسمى شكلاً رابعاً ولا يورده في
أكثر الكتب لبعده عن الطبع واما اذا كان المشترك محكوم عليه في المقدمة التي يكون التالي من جزئها
محكوم عليه في النتيجة ويسمى شكلاً ثانياً والاول وينتج منه أربعة ضروب لان المقدمة التي تشتمل على
الحكم محكوم عليه في النتيجة يجب أن تكون موجبة كلية أو جزئية والأخرى يجب أن تكون كلية موجبة
أو سالبة والنتائج أربعة موجبة كلية وسالبة جزئية وسالبة كلية وسالبة جزئية وقد أورد ذلك في
ألفاظ قليلة في غاية الإيجاز والثاني أورد على سبيل الاختصار والمنتج منه أربعة ضروب
أيضا ولابد من أن يتألف من موجبة وسالبة والمقدمة التي تشتمل على المحكوم عليه في النتيجة
كلية ولا ينتج الاسالبة متباينة الباقيين دائم الحكم ليكون المتباينان كطرفي النقيض والنتائج
تكون اما سالبة كلية واما سالبة جزئية والثالث أين أورد على سبيل الاختصار يجب فيه أن
يكون المقدمة التي تشتمل على المحكوم عليه في النتيجة موجبة واحداها كلية والمنتج منه ستة
أضرب كلها جزئية اما موجبة واما سالبة وعبر عن الجزئية بقوله يلتي المحكوم والمحكوم عليه في كل
وفي خارج ذلك المحل فرعاً لا يلحقان وأما الشكل الرابع فلم يذكره لما مر وتفاصيل ذلك يستدعي
كلاماً طويلاً

(١) أتول هذا لازم من مذهبه وهو ان التصديق عبارة عن مجموع التصورات مع الحكم وغير
لازم على مذهب من يقول التصديق هو الحكم وحده لكن الحق ههنا هو الذي ذكره وما اعترض به

الحلول وان كان المراد
بالحلول شيئا سوى ما ذكرناه
فلا بد من افادة تصوره حتى
ننظر فيه هل يصح اثباته
في حق الله تعالى أم لا
المسئلة السابعة

في أنه يستحيل قيام الحوادث
بذات الله تعالى خلافا
للكرامة والدليل عليه ان
كل ما كان قابلا للحوادث
فانه يستحيل خلوه عن
الحوادث وكل ما كان
يتمتع خلوه عن الحوادث
فهو حادث ينتج ان كل
ما كان قابلا للحوادث فانه
يكون حادثا وعند هذا نقول
الاجسام قابله للحوادث
فوجب كونها حادثه ونقول
أيضا ان الله تعالى يتمتع
أن يكون حادثا فوجب أن
يتمتع كونه قابلا للحوادث
والخاتمة أن الجمع بين
قبول الحوادث وبين
القدم محال فلذلك كرم يدل
على صحة مقدمات هذا
الدليل فنقول الذي يدل
على ان كل ما كان قابلا
للحوادث فانه لا يخلو عن
الحوادث هو ان كون
الشيء موصوفا بالصفة
يمكن الاتصاف بالحدثات
مشروط بإمكان وجود
المحدث لان كون الشيء
موصوفا بالصفة المعينة
فريع عن تحقق إمكان تلك

والاعتزلة وجميع هذا الى أن الوجود وصف مشترك فيه بين الموجودات والا فرب أنه ليس كذلك
لأنه لو كان كذلك لكان مغايرا للماهية فيكون الوجود قائما بما ليس بموجود وتجويزه يفضي الى
الشك في وجود الاجسام (١) احتجوا بأن مقابل النبي واحد والابطال المحصر العقلي فيجب أن يكون
الاثبات الذي هو مقابل النبي واحدا ولا ينافي ذلك في تقسيم الموجود الى الواجب والممكن وبورد التقسيم
مشترك بين القسمين ولنا اذا علمنا وجود شي فلا يغير ذلك الاعتقاد بتغير اعتقاد كونه جوهر أو عرضا
وذلك يقتضي أن الوجود أمر مشترك بينهما والجواب عن الاول ان ارتفاع مقابل كل ماهية يحقق
تلك الماهية ولا واسطة بين هذين القسمين وهذا يدل على ثبوت أمر عام وعن الثاني أن مورد التقسيم
بالوجوب والإمكان هو الماهية والمعنى أن بقاء تلك الماهية إما أن يكون واجبا أولا يكون وعن
الثالث أنه يقتضي أن يكون للوجود وجود آخر ويلزم التسلسل (٢) **المسئلة الثامنة**
في المعدوم **المعدوم** ما أن يكون متمتع بالثبوت ولا نزاع في أنه في محض وأما أن يكون ممكن الثبوت
وهو عندنا وعند أبي الهذيل وأبي الحسين البصري من المعتزلة في محض خلافا لما بين من المعتزلة ومحل
الخلاف أنهم زعموا أن وجود السواد قائم على كونه سوادا ثم زعموا أنه يجوز خلو تلك الماهية من
صفة الوجود (٣) لأننا وجود السواد عين كونه سوادا على ما مر فبمقتضى أن يكون سوادا من عدم الوجود

عليه فيما مر ظاهرا فساد

(١) أقول لو كان الوجود عرضا ومحله ليس بموجود لكان تجوز ذلك يفضي الى الشك في وجود الاجسام
ليكن ليس كذلك فان محله الوجود أمر موقوف لا مع اعتبار الوجود ولا مع اعتبار الوجود ولا مع
لا اعتبار أحدهما ثم اذا أخذ ذلك الأمر مع الوجود لا بد أن يكون بينهما ما مغايرة ولا يلزم من ذلك كون
أحدهما حالا والآخر محلا وان كان المصنف يريد أن يقاس الأعراض والاجسام على الوجود والماهية
الذين جعلهما حالا ومحلا مخصوصين فينبغي أن تكون المقايسة مطابقة وذلك بأن يقول لو كان الوجود
على تقدير كونه حالا قائما بما ليس بموجود أي بما ليس بذلك الحان لكانت الأعراض الباقية قائمة
بلا يدخل تلك الأعراض في مفهومه لا بما لا يكون موجودا

(٢) أقول قوله في الجواب الاول ان ارتفاع كل ماهية يتقابل بتحققها ليس جوابا عن الاول فان
ذلك لا ينافي الاول بيمانه ان ارتفاع **أ** يتقابل بتحقق **ب** وارتفاع **ب** يتقابل بتحقق **أ**
ب فالارتفاع المطلق المحمول عليهم ما وعلى غيرهما أمر مشترك وبقابله تحقق مشترك يصح أن يحمل
على كل تحقق خاص بأحدهما وبغيرهما ونحن لانعني باشتراك الوجود الا ذلك التحقق المطلق لا هذا
التحقق ولا ذلك التحقق وقوله في الجواب الثاني ليس جوابا عن قوله الوجود ينقسم الى واجب وممكن
فان الذي يفسره به هو ذلك القسم في قوله وهو أن بقاء تلك الماهية الخاصة إما أن يكون واجبا أولا
يكون هو الموجود فان البقاء هو استمرار الوجود وكأنه يقول استمرار وجود تلك الماهية كذا وكذا ولولا
أن استمرار الوجود مشترك بين الواجب وغيره لما صحته هذه القسمة وقوله في الجواب الثالث أيضا
ليس بجواب عن الحجة الثالثة فانه لا يتصور اشتراك وجود ثان بين الوجود وبين الجوهر العاري عن
الوجود والا لوجود حتى اذا تغير في التصور وتبدل أحد ما بالآخر في ذلك الوجود مشترك ولم منه
أن يكون للوجود وجود آخر

(٣) أقول اعترف ههنا بأن المعدوم مشترك بين المتمتع والممكن ويلزمه من ذلك اشتراك مقابله
بين الواجب والممكن وينبغي أن يعلم أن القائلين بأن المعدوم شيء يفرقون بين الموجود والثابت وبين
المعدوم والمغني ويقولون كل موجود ثابت ولا ينعكس ويثبت واسطة بين الموجود والمعدوم ولا

ولان السوادية المعدومة مشتركة في الثبوت المقابل لانتفاء المحض ومتباينة بخصوصيتها النوعية ومباينة
 الاشتراك غير مباينة لامتياز ثبوت تلك الذوات زائد على ماهياتها المخصوصة فهي حال ما فرضناها خالية
 عن صفة الثبوت موصوفة بها هذا خلف (١) ولان عدد الذوات المعدومة قابل للزيادة والعلة ان فيكون
 متناهيا والخص لا يقول به (٢) ولان الذوات ازيدة فلا تكون مقدورة والوجود حال عندهم فلا يكون
 مقدورا عندهم واذا لم يقع الذات والوجود بالفاعل كانت الذات الموجودة غنية عن الفاعل (٣) ولان
 السواد المعدوم اما ان يكون واحدا أو كثيرا فان كان واحدا فالوحدة ان كانت لازمة للماهية امتنع
 زوالها فوجب أن لا يتعدى الوجود وان لم تكن لازمة فيفرض ارتفاعها لان كل ما كان ممكنا
 لا يلزم من فرض ارتفاعه محال فاذا زالت الوحدة حصل التعدد وهو لا يتحقق الا اذا تباين الشئيان
 بالهوية ثم مباينة التباين ان كان من لوازم الماهية فكل شئين فهما مختلفان بالماهية هذا خلف وان لم
 يكن من لوازمها كان الشئ حال عدمه موردا للصفات المتزايلة ولو جاز ذلك لجاز ان يكون محل الحركات
 والسكنات المتعاقبة عدما محضا وذلك عين السفسطة (٤) احتجوا بامرين (الحجة الاولى) المعدوم
 متميز وكل متميز ثابت فالمعدوم ثابت بيان الاول من ثلاثة اوجه أحدها ان المعدوم معلوم وكل معلوم
 متميز اما ان المعدوم معلوم فلان طلوع شمس غدا معلوم الآن وهو معدوم والحركة التي يمكنني أن
 أفعلها كالحركة الى اليمن والشمال والتي لا يمكنني أن أفعلها كالطيران الى السماء معلومة مع انها
 معدومة واما ان المعدوم متميز فلا في أسيير بين الحركة التي أقدر عليها والتي لا أقدر عليها وأسيير بين
 طلوع الشمس من مغربها ومن مشرقتها وكذلك أسكن على إحدى الحركتين بأنها توجد غدا وعلى الأخرى
 بأنها لا توجد ولا معنى للتميز الا ذلك فانها التي قادر على الحركة بمنتهى وسيرة وغير قادر على خلق السماء
 والارض وهذا الامتياز حاصل قبل دخول هذه الاشياء في الوجود فلا يتميز بعض هذه المعدومات
 عن البعض واللاستحالة ان يقال انه يصح مني فعل هذا ولا يصح مني فعل ذلك ونالها ان الواحد
 سنا قد يريد شأوا بكم شأوا آخرون كان المراد والمكروه بعد معدومين ولو لا امتياز المراد عن المكروه قبل
 الوجود والاستحالة أن يكون أحدهما مرادا والاخر مكروها فثبت بهذه الوجوه الثلاثة أن المعدومات
 يجوزون بين الثابت والمنفي واسطة ولاية ولولوا لمتنع معدوم بل يقولون انه منفي ويقولون للذوات
 التي لا تكون موجودة شئ وثابت وللتعينات التي لا تقبل الامع الذوات حال لا موجود ولا معدوم
 بل هي وسائط بينهما والبدريون من مشايخهم كأبي علي وأبي هاشم والقاضي عبد الجبار واتباعهم
 يقولون بأن الذوات في العدم جواهر واعراض وأبو القاسم البلخي والبعثانيون يقولون بأنها أشياء
 والفاعل يجعلها جواهر واعراضا

(١) أقول اما الحجة الاولى فقد دمر الكلام فيها واما الثانية فالزام اشتراط الثبوت حالة العدم فهم
 معترفون به وقوله فهي حال فأمر صناعي معرأة عن صفة الثبوت جواهرنا فرضناها معرأة عن الوجود
 لاعتنا الثبوت ولا يقولون لمباينة الامتياز ثابتا بل ان كان ولا بد فهي أحوال :

(٢) أقول انهم يقولون الزيادة والنقصان يقتضيان التناهي في الموجودات لافي المعدومات

(٣) أقول هم يقولون جعل الذوات موصوفة بالوجود أمر زائد عليها كالتركيب الذي هو بدل
 على الاجزاء وهو بالفاعل ولا يلزم من كون الافراد غنية كون المركب غنيا عنه

(٤) أقول لهم ان يقولوا السواد حالة العدم لا يوصف بالكثرة وأدبنا ان كان معدوم اقل التباين ليس
 من لوازمها ولا يجب أن يكون كل ما يكون لازما للماهية زائلا فلا يكون المبدأ معدوم موردا للصفات
 المتزايلة والسفسطة غير لازمة

فيمنع كونه محلا للحوادث
المسئلة الثامنة
 في أن الاتحاد على الله تعالى محال ودليله أن أحد الشئيين إذا اتحد بالآخر فإن بقيا في هذه الحالة فهما اثنان لواحد وان عدم ما كان موجودا غيرهما وان عدم أحدهما دون الثاني امتنع الاتحاد لان المعدوم لا يكون عين الموجود

المسئلة التاسعة
 الالم واللذة على الله تعالى محال لان المعقول من الالم هو الحلة الحاصلة عند تغير المزاج الى الفساد ومن اللذة هو الحالة الحاصلة عند صلاح المزاج فمن كان متعاليا عن الجسمية كان هذا محالا في حقه ولان اللذة لو صحت عليه لكان طالبا لتحقيق الملتذ به فان قدر عليه في الازل لزم ايجاد الحادث في الازل وان لم يقدر عليه لكان متألما في الازل بسبب فقدان الملتذ به وهو محال

المسئلة العاشرة
 ذهب أبو علي بن سينا الى أنه لا حقيقة لله تعالى الوجود المتعبد بقيد كونه غير عارض للماهية وهذا باطل لوجهين الاول انه

الممكنة متميزة وامان كل متميز ثابت فلا نال ان ينعى بالثابت الا كون هذه الماهيات في أنفسها متميزة ومتحققة ومن المعلوم بالضرورة أن امتياز هذه الماهية عن تلك الماهية لا يحصل الا بعد تحقق هذه الماهية وتحقق تلك الاخرى فعلمنا أن هذه الماهيات متحققة حال العدم (الحجة الثانية) أن المعدوم الممكن متميز عن المتنع ولا يجوز أن يكون الاستناع وصفا ثبويا والالكان الموصوف به ثابتا فيكون المتنع الثبوت واجب الثبوت هذا خلف واذا لم يكن الاستناع ثبويا كان الالكان ثبويا ضرورة لانه لا بد في المتناقضين من كون أحدهما ثبويا والآخر سلبيا والموصوف بالوصف الثبوت ثابت فالعدم الممكن ثابت والجواب عن الاول ان لم أن كل معدوم ثابت والذي احتجوا عليه فهو معارض بأمر أربعة أولها أنا نحن كم على شرب الله تعالى بالامتناع ولولا اننا تصور متميزا عما عداه لاستحال الحكم عليه بالامتناع لان ما لا يتصور لا يمكن الحكم عليه وثانيها اننا تصور بحرمان زنبق وجهه لا من باقوت ونحكم بامتناع بعض هذه الخيلات عن بعض مع أنها غير ثابتة في العدم لان الجبل من الباقوت عبارة عن أجسام قامت بها اعراض وعند كم ماهيات الجوهر والاعراض وان كانت ثابتة في العدم لكن الجوهر غير موصوف بالاعراض حال العدم فلا يمكن تقرير ماهية الجبل من حيث أنه جبل حال العدم وثالثها اننا تصور وجودات هذه الماهيات قبل دخولها في الوجود ونحكم بامتناع بعض تلك الوجودات عن بعض فأنى كما عقل امتياز ماهية الحركة بمنة من ماهية الحركة بيسرة قبل دخولها في الوجود كذلك اعقل امتياز وجود أحدي المركبتين عن وجود الاخرى قبل دخولهما في الوجود فلو اقتضى العدم بامتناع الماهيات تحققاتها في العدم لاقتضى العلم بامتناع هذه الوجودات تحققاتها في العدم وذلك باطل بالاتفاق ولان الوجود متناقض للعدم والجمع بينهما محال وراعيها ان العقل ماهية التركيب والتأليف قبل دخولها في الوجود وهذه الماهية بمنع تقريرها في العدم لان التأليف عبارة عن اجتماع الاجزاء وتماسها على وجه مخصوص وذلك يمنع تقريره حال العدم بالاتفاق واذا كان كذلك استحال أن يتقرر ماهية التأليف حال العدم ثم اننا تصورها قبل وجودها ونميز بينها وبين سائر الماهيات وكذلك نعقل المتحركة والسكونية قبل حصولهما مع أنهما من قبيل الاحوال ولا حصول له ما في العدم فثبت به هذه الوجودات التميز الذهني لا يستدعي تحقق الماهيات خارج للذهن (١) ثم اننا أردت تضميق الكلام على الخصم فقل ما الذي تعني بكون المعدوم معلوما ان عنت به ذلك الضرب من الامتياز الذي يجده في تصور المتغيرات والمركبات والاضافيات فذلك مسلم لكنه لا يقتضي تقرير الماهيات في العدم بالاتفاق وان عنت به أمورا ذلك فلا بد من افادة تصوره ثم اقامة الحجة عليه فانما من وراء المنع في المقامين (٢) وأما قوله المعدوم مقدور والمقدور متميز فضعيف لان المقدور (١) أقول حاصل مأورده من حججهم على أن المعدوم ثابت هو استدلالهم في الحجة الاولى بالتميز على الثبوت وثبات التميز في العلم واثقة بالارادة حال كون المعلومات والمقدورات والمرادات معدومة وادعاء ان التميز يقتضي الثبوت بالضرورة وفي الحجة الثانية بأن الامكان مقابل الامتناع والامتناع غير ثابت فقابله ثابت وهذه الحجة ليست مرضية عندهم فانهم لا يقولون بثبوت الامكان والامتناع وتقابلهما وحاصل الجواب المعارضة باثبات التميز في المتغيرات والممكنات والاحوال كالوجود والتركيب والمتحركة والسكونية وهم لا يقولون بثبوتها ثم ذكر أن هذه التميزات ذهنية وهي لا تستدعي ثبوتها خارجا (٢) أقول هذا أكيد لا عارضة وبيان عدم الفرق بين ما يقربه وينعني ثبوته وبين ما لا يقربه من المعدومات المتميزة في الذهن

اما ان يكون ثابتا في العدم أولا يكون فان كان ثابتا لم يكن للقدرة فيه تأثير البتة لان اثبات الثابت محال
 واذا كان كذلك استحال ان يكون مقدورا وان لم يكن ثابتا كان ذلك اعترافا بان المقدور غير ثابت
 وحينئذ لا يمكنهم الاستدلال بكونه مقدورا على كونه ثابتا وهذا هو الجواب عن قولهم المعدم مراد
 وكل مراد ثابت (١) والجواب عن الحجة الثالثة ان المحكوم عليه بكونه ممكنا اما ان يكون ثابتا في العدم
 أولا يكون والاول باطل لان عندكم الذوات المعدومة تمتنع عليها التغير والخرج عن الذاتية فلا
 يمكن جعل الامكان صفة لها وان كان الثاني كان الامكان وصفها ليس بثابت في العدم وحينئذ
 لا يمكنكم الاستدلال بالامكان على كون الممكن ثابتا في العدم وبالله التوفيق (٢) وتفصيل قول الفلاسفة
 والمعتزلة في المعدومات كما زعم ابو يعقوب الشحام وابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم وابو الحسن الخياط
 وابو عبد الله البصري وابو اسحق ابن عياش والقاضي عبد الجبار بن أحمد وتلاميذهم ان المعدومات
 الممكنة قبل دخولها في الوجود ذوات واعيان وحقائق وان تأثير الغاغل ليس في جعلها ذوات بل في
 جعل تلك الذوات موجودة واتفقوا على ان تلك الذوات متباينة بأشخاصها واتفقوا على ان الثابت
 من كل نوع من تلك المعدومات عدد غير متناه اما الفلاسفة فقد اتفقوا على ان الممكنات ماهيات غير
 وجوداتها واتفقوا على انه يجوز تعري تلك الماهيات عن الوجود الخارجي فاما قد نعتل المثلث وان لم
 يكن له وجود في الخارج وهل يجوز تعريها عن الوجودين سعا الخارجي والذهني نص ابن سينا في المقالة
 الاولى من إلهيات الشفاء على انه يجوز ومنهم من لم يجوز واتفقوا على ان تلك الماهيات لا توصف بأنها
 واحدة أو كثيرة لان المفهوم من الوحدة والكثرة متغايران لفهوم من السواد فاذا اعتبرنا السواد فقط في
 هذه الحالة لا يمكن الحكم عليها بالوحدة والكثرة والافقدا اعتبرنا مع السواد غيره وذلك يناقض قولنا ان لم
 نعتبر الا السواد فقط بل الماهية لا تتغل عن الوحدة والكثرة واتفقوا على ان الماهيات غير مجعولة قالوا ان
 كل ما يجب بالغير يجب ارتفاعه عند ارتفاع ذلك الغير فلو كان كون السواد سوادا بالغير لم عند ارتفاع
 ذلك الغير أن لا يبقى السواد سوادا لكن القول بأن السواد لا يبقى سوادا محال لان المحكوم عليه هو السواد
 والمحكوم به انه ليس بسواد والمحكوم عليه لا يدمر بقرره عند حصول المحكوم به فليزمن أن يكون سوادا
 حال ما لا يكون سوادا وهو محال اما المعتزلة فقد اتفق القائلون منهم بالذوات المعدومة على انها باقية
 متساوية في كونها ذوات وان الاختلاف بينها ليس بالانصافات ثم اختلفوا فذهب الجمهور ومنهم الى انها
 موصوفة بصفات الاجناس ومرادهم منها ان ذوات الجواهر موصوفة بصفة الجوهرية وذات السواد
 موصوفة بصفة السوادية وهم لم يروا زعم ابن عياش ان تلك الذوات عارية عن جميع الصفات
 والصفات لا تحصل الا زمان الوجود ثم القائلون بالصفات زعموا ان صفات الجواهر اما أن تكون عائدة
 الى الجملة وهي الحياة وكل ما كان مشروطا بها أو الى الافراد وهي اما في الجواهر أو في الاعراض اما
 الجواهر فقد أثبتوا الخاصات أربعة أحدها الصفة الحاصلة جالتي العدم والوجود وهي الجوهرية

(١) أقول انه يقول أثر القدرة والارادة في المعدوم الثابت هو جعله موصوفا بالوجود الذي
 هو امر وراء الثبوت وانت ما أبطلت ذلك فان قلت اني أعلم أن الوجود هو الثبوت بالسببية فلم
 تقل في أول الباب ان دعواكم بأن المعدوم شيء باطل بالبدية ويستريح من هذا التطويل
 (٢) أقول قد مر انهم لا يقولون بذلك ولو قالوا يمكن لهم ان يقولوا امكان الثابت في العدم هو جواز
 انصافه بالوجود بدمه العدم ولا يلزم من ذلك خروجه عن الذاتية بل يتغير من حيث يحصل له صفة
 بعد ان لم يكن وأيضا لا يلزم من حمل المنفي على الممتنع حمل الثابت على الممكن والامكان كل ممكن ثابتا
 بل موجودا

في الممكنات

المسئلة الحادية عشر
قد يجوز أن يخالف شي شياً
لنفس حقيقة المخصوصة
لأنمرزايد الدليل عليه
وجهان أحدهما أنهما لو
اختلفا لأجل الصفتين
فالصفتان أن لم يختلفا لم
يوجبان مخالفة الذاتين وإن
اختلفتا لصفة أخرى لم
التمسلس وإن اختلفتا
لذاتيهما فهو المطلوب
الثاني أن تلك الصفة
مخالفة لتلك الذات والالم
يكن كون الصفة صفة أولى
من كون الذات صفة
وبالعكس إذا ثبت هذا
فنقول ذات الاله مخالفة
لسائر الذوات لعدم ذاته
المخصوصة إذ لو كانت ذاته
مساوية لسائر الذوات
لكان اختصاص تلك
الذوات المعينة بتلك
الصفة المعينة أما أن
لا يكون لامر فيلزم وقوع
الممكن للامر جح أو لامر
آخر على سبيل الدور وهو
محال أو على سبيل التمسلس
وهو أيضاً محال ولما بطلت
الاقسام الثلاثة رجب أن
تكون تلك المخالفة لنفس
الذات المخصوصة

(الباب الرابع)

في صفة القدرة والعلم
وغيرهما وفيه مسائل

والثانية الوجود وهو الصفة الحاصلة بالفاعل والثالثة التحيز وهو الصفة التابعة للمحدث والصادرة
عن صفة الجوهرية بشرط الوجود والرابعة الحصول في الحيز وهو الصفة المعللة بالمعنى قالوا وليس
للجوهر الفرد صفة زائدة على هذه الأربعة فليس له بكونه أسود أو أبيض صفة وكذا القول في كل
عرض غير شروط بالحياة وأما الأعراض فالصفات العائدة إلى الجملة غير معقولة فيها وأما العائدة
إلى الأفراد فعلته الصفة الخاصة بالهاتين الوجود والعدم والصفة الصادرة عنها عند الوجود صفة
الوجود فهذا هو المذهب الذي استقرجه وهو قول أبي علي وأبي هاشم والقاضي عبد الجبار
وأبي رشيد وابن ميثوبة ومنهم من خالف هذا التفصيل في سواضع أحدهما أن أيا بقرب الشحام وأيا
عدم الله البصري وأيا الحق ابن عياش زعموا أن الجوهرية هي التحيز ثم اختلفوا به وذلك فزعم
الشحام وأبو علي والله أن ذات الجوهر كما أنها موصوفة بالجوهرية فهي موصوفة بالتحيز ثم اختلفا
فذهب الشحام إلى أن الجوهر حال عدمه حاصل في الحيز قبل الوجود وذهب أبو علي والله إلى أن الشرط
في كون التحيز حاصل في الحيز هو الوجود فان الجوهر قبل وجوده موصوف بالتحيز ولكنه غير حاصل
في الحيز وزعم ابن عياش أن الجوهر حال عدمه كما يمنع اتصافه بالتحيز بمنع اتصافه بالجوهرية فلهذا
ثبت الذوات خالية عن الصفات وثانيها اختلفوا في أن المعدوم هل له بكونه معدوم صفة فالكل
أنكره إلا أبا عبد الله البصري فإنه قال به وثالثها اتفقوا على أن الجواهر المعدومة لا توصف بأنها
أجسام حال عدمها إلا أبا الحسن بن الحياط فإنه قال به ورابعها اتفقوا على أنه بعد العلم بأن العالم صانعها
عالم قادر أحياء حكيماً مرسل للرسول يمكننا الشك في أنه هل هو موجود أو لا إلى أن يعرف ذلك بالدليل
لأنهم لما جوزوا اتصاف المعدوم بالصفة لم يلزم من اتصاف ذات الله تعالى بصفة العالمية والقادرية
كونه موجوداً فلا بد من دلالة منفصلة وافق المأثرون من العقلاء على أن ذلك جهال والالزم أن لا يعرف
وجود الأجسام المتحركة والساكنة بالأدليل والله التوفيق (١) المسئلة الثالثة هي التي تقول به أنه
لا واسطة بين الوجود والمعدوم خلافاً للقاضي وإمام الحرمين وأولنا وأبي هاشم وأتباعه من المعتزلة
فإنهم أثبتوا واسطة سموا بها بالحال وحدوها بأنها صفة لوجود لا توصف بالوجود ولا بالعدم لأن
البديهة حاكمة بأن كل ما يشير العقل إليه فإما أن يكون له تحقق بوجه من الوجوه وأما أن لا يكون
فالاول هو الاول والثاني هو المعدوم وعلى هذا لا واسطة بين القسمين إلا أن يفسر والوجود والمعدوم

(١) أقول هذا نقل المذاهب وأيس فيه موضع بحث والقائلون بأن الماهيات غير معقولة لم يقولوا
بأنها غير معدومة بل قالوا إذا فرضت ماهية فكونها تلك الماهية لا يكون يجعل جاعل وهذه ضرورة
لتحقها بعد فرضها تلك الماهية وقول المعتزلة أن تأثير الفاعل ليس في جعل الذوات ذاتا ليس هكذا
لأنهم يجعلون الذوات المعدومة ثابتة في الازل من غير تأثير فاعل ولما جعلوا الذوات متساوية في الذاتية
احتاجوا إلى اثبات صفات الأجسام والافكان لكل نوعاً واحداً والأعراض المشروطة بالحياة
هي الاعتقادات والظنون والانظار والقدر والشهوات والغفارات والآلام والارادات والكراهات
وهي مع الحياة عشرة والموت عند أبي علي أيضاً منها والتحيز هي الصفة المختصة بالجواهر التي لأجلها
يحتاج إلى حيز وتقتضيها الجوهرية وهي مشروطة بالوجود أما الكائنية المعللة بالحصول في الحيز
ككون الجوهر متحركاً أو ساكناً أو متحركاً أو موقفاً وهي معللة بالاكران التي هي الحركة والسكون
والاجتماع والافتراق بشرط الوجود والانتصاف بالوجود يكون بالفاعل وللأعراض بدل التحيز
والحصول في الحيز صفة واحدة لأجلها يحتاج إلى محل وادلة كل قوم بينهم والكلام فيها وعليها كثرة
ليكنها قليلة الفائدة فلم تعرض عنها

المسئلة الاولى

قد ثبت أن الله تعالى مؤثر في وجود العالم فاما أن يؤثر فيه على سبيل الصحة وهو الفاعل المختار أو على سبيل الوجوب وهو الموجب بالذات فنقول القول بالموجب بالذات باطل لوجوه الحجته الاولى أنه لو كان تأثيره في وجود العالم على سبيل الإيجاب لزم أن لا يتخلف العالم عنه في الوجود فيلزم أمّا قدم العالم وأما حدوثه وهما باطلان فوجب أن لا يكون موجبا بالذات الحجته الثانية اننا بينا أن الاجسام بأسرها متساوية في تمام الماهية فوجب استوائهما في قبول جميع الصفات وقد دللنا على أنه تعالى

ليس بحسيم ولا حال في الجسم وإذا كان كذلك كانت نسبة ذاته الى جميع الاجسام على السوية فوجب استواء الاجسام بأسرها في جميع الصفات والتالى باطل فالجواب مثله الحجته الثالثة لو كان موجبا بالذات لكان اما أن يوجب معلولا واحدا أو معلولات كثيرة والا لوجب أن يحد عن ذلك الواحد واحدا آخر وكذا القول

بغير ما ذكرنا وحينئذ بماحصلات الواسطة على ذلك التأويل ويصير البحث لفظيا (١) احتجوا بأمرين الحجته الاولى وقد دللنا على ان الوجود وصف مشترك فيه بين الموجودات ولاشك ان الموجودات متخالفة بماهياتها وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فهو حود الاشياء مغاير لماهياتها ثم ذلك الوجود اما ان يكون معدوما أو موجودا أولا معدوما ولا موجودا والا لاول محال لان الموجودية متناقضة للمعدومية والثاني لا يكون عين نقصه والثاني محال اذ لو كان الوجود موجودا لكان مساويا في الوجودية للماهيات الموجودة ولاشك في أنه مخالف لما يوجب ما وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فالوجودية المشتركة بين الوجود وبين الماهيات الموجودة متغيرة بخلاف ما هيبة الوجود التي بها الامتياز فيكون للوجود وجود آخر ويلزم التسلسل وذلك محال وثبت ان الوجود لا موجود ولا معدوم (٢) الحجته الثانية الماهيات النوعية مشتركة في الاجناس وذلك يوجب القول بالحال (٣) بيان الاول من وجه أحدها ان السواد والبياض اشتركا في اللونية وليس الاشتراك في مجرد الاسم لانا لو سمينا السواد والحركة باسم واحد ولم نضع للسواد والبياض اسمها واحد لكانا نعلم بالضرورة ان بين السواد والبياض من المجانسة ما ليس بين السواد والحركة ولذلك فان الاشتراك اللفظي لا يكون مطردا في اللغات بأسرها وهذا النوع من الاشتراك معلوم لكل العقلاء وثانها ان العلم المتعلقة بالمعلومات المتغيرة مختلفة ثم اننا قد دللنا على عدم واحد يندرج فيه العلم بالقديم والعلم بالحدث والعلم بالجواهر والعلم بالعرض والمحدث ليس هو اللفظ بل المعنى فعلمنا ان العالمية وصف مشترك فيه بين هذه الماهيات المختلفة وثالثها اننا نقول الممكن اما جواهر واما عرض فلولا ان العرضية وصف واحد والام لا يمكن التقسيم منحصر كما ان قولنا الممكن اما جواهر واما سواد واما بياض ليس تقسيما منحصر ايمان الثاني انه اذا ثبت ان هذه الماهيات مشتركة من بعض الوجوه ومختلفة من وجوه أخرى فالوجهان اما ان يكونا موجودين أو معدومين أولا موجودين ولا معدومين فالاول باطل والآخر قيام العرض بالعرض والثاني باطل لانا نعلم بالضرورة ان هذه الامور ليست اعدا ماضر فافتي الثالث وهو المطلوب والجواب عن الاول ان الكلام

(١) أقول القسمة لكل ما يشير اليه العقل الى ماله تحقق والى ما ليس له تحقق هو القسمة الى الثابت والمنفي وهم لا يخالفون في ذلك فلا يشتون بين الثبوت والنفي واسطة لكم يقولون ان الوجود بأخص من الثبوت والموجود بكل ذات ليس له هـ هـ الوجود والصفة لا يكون لها ذات لاجرم لا تكون موجودة ولا معدومة ومن ههنا ذهبوا الى القول بالواسطة قائمهم يعنون بالذات والشئ كل ما يعلم أو يخبر عنه بالاستقلال وبالصفة كل ما لا يعلم الا بتسمية الغير وكل ذات اما موجودة أو معدومة والمعدوم يقال على كل ذات ليس له صفة الوجود ويجوز ان يكون له غير تلك الصفة كصفات الاجناس عند من يثبت المعدومات والحد الذي أورده يحتل عندهم بذلك والحق أن الخلاف في هذه المسئلة راجع الى تفسير هذه الالفاظ

(٢) أقول هذه حجة عملها لهم من غير أن يرضوا بها فان الوجود والمعدوم ليسا بمتناقضين فان طرفي النقيض يجب أن يقسم الاحتمالات وعندهم الممتنع ليس موجود ولا معدوم والحال ليس موجود ولا معدوم فقوله الموجودية متناقضة للمعدومية والثاني لا يكون عين نقصه لا يوافق أصولهم والصواب ان يقال الموجود والمعدوم لا يجتمعان لان الذات الموصوفة بالوجود لا تكون غير موصوفة بها والوجود لا يكون موجود الا بالصفة لا يكون لها ذات موصوف بالوجود

(٣) أقول اصطلحهم في الجنس والنوع على عكس اصطلاح المنطقيين فانهم يسمون الاعم نوعا والخاص جنسا فان التنوع في اللغة الاختلاف والتجانس التماثل .

في جميع المراتب فوجب
 ألا يوجد موجودان إلا
 واحدهما على الآخر وهو
 باطل والثاني باطل لان
 الفلاسفة أطبقوا على ان
 الواحد لا يصدر عنه الا
 الواحد المجردة الرابعة لاشك
 أنا شاهد في العالم تغيرات
 مثل أن تقدم شيئا كان
 موجودا وعدم المعلوم
 لا بد وأن يكون لعدم
 علته وعدم تلك العلة
 لا بد أن يكون أيضا لعدم
 علته فلهذا المعدومات عند
 الارتقاء تنبهي الى واجب
 الوجود لذاته فان كان
 تأثيره في غيره بالاجاب
 لزم من عدم هذه الاحوال
 عدم ذاته وهذا محال
 فذلك محال واحتجوا بان
 كل ما لا بد منه في المؤثرية
 ان كان حاصل لزم وجوب
 الاثر وان لم يكن ذلك
 المجموع حاصل كان الاثر
 ممتنعا والجواب بشكل ما
 ذكرتموه بالحوادث اليومية

المسئلة الثانية

صانع العالم لان أفعاله
 محكمة متقنة والمجاهدة
 تدل عليه وفاعل الفعل
 المحكم المتقن يجب أن
 يكون عالما وهو معلوم
 بالبدية وأيضاً فاعل
 بالاختيار والمختار هو الذي
 يقصد الى إيجاد النوع

في ان الوجود هل هو وصف مشترك فيه أم لا فقد تقدم ذكره والآن نساعد عليه ونقول لم لا يجوز ان
 يكون الوجود موجودا قوله لانه لو كان موجودا لكان مساويا للماهيات الموجودة في الموجودية
 ومخالفا لها في خصوصياتها قلنا التسلسل انما يلزم ان لو اشترى كافي وجه ثموتى واختلفا في وجه آخر
 ثموتى أما اذا كان الاختلاف في أمر عدمي لم يلزم التسلسل بمانه هو ان الوجود يشترك الماهيات
 الموجودة في الموجودية وبخالفها بقيد عدمي وهو ان الوجود وحده وان كان موجودا لكان ليس
 معه شيء آخر والماهية الموجودة وان كانت موجودة لكان لها مع عدمي الموجودية أمر آخر وهو
 الماهية واذا كان الامر كذلك لا يلزم ان يكون الوجود موجودا وجودا آخر بل يكون موجودية عين
 ماهية وعلى هذا التقدير ينقطع التسلسل ثم قالت النفاة رأينا حاصل أدلة مثبتة الاحوال على
 اختلافها ارجعها الى حرف واحد وهو ان الحقائق مختلفة بخصوصياتها ومشاركة في عمومياتها
 وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف ثم بينوا ان ذلك ليس بموجود ولا معدوم فثبتوا بواسطة قالوا
 وهذا يقتضي ان يكون للحال حال آخر الى غير النهاية لان هذه الاحوال التي بينها لاشك انها متخالفة في
 خصوصياتها ومساوية في عموم كونها خالدا وما به المشاركة غير ما به التمايز فليزمن ان يكون للحال حال الى
 غير النهاية أجاب المثبتون من وجهين الاول وهو الذي عليه تعويل الجمهور ان الحال لا يوصف بالتماثل
 والاختلاف والثاني التزام التسلسل فقالت النفاة أما الاول فضعيف جدا لان كل أمرين يشتر
 العقل اليهما فاما ان يكون المتصور من أحدهما والمتصور من الآخر ألا يكون والاول هو الممثل
 والثاني هو المخالف فعلمنا ان القول باثبات أمرين لا يوصفان بالتماثل والاختلاف جهالة أما الثاني
 وهو التزام التسلسل فباطل لان ما جوزناه انسد علمنا بابطال حوادث لا أول لها وانسد باب اثبات
 الصانع القديم وكل ذلك جهالة هذا يحصل كلام الفريقين والذي أقوله ان ذلك الالتزام غير وارد على
 القائلين بالحال لا ينافي ان السواد والبياض مثلا يشتركان في الموجودية ويختلفان في السوادية
 والبياضية وعلمنا ان ما به الاشتراك وما به الاختلاف لا يجوز ان يكونا سلبيين لاجرم أثبتنا أمرين ثابتين
 أحدهما كونه سوادا والآخر وجوده اما الموجودية والسوادية فهما مختلفتان بحقيقة قن ما يشتركان في
 الحالية لكان الحالية ليست ممتدة ثبوتية لانه لا نغني بالحال الاما لا يكون موجودا ولا معدوما واذا كان
 الاشتراك واقعا في وصفي سلبى ايلزم ان يكون الحال صفة قائمة بالوجود فلم يلزم ان يكون للحال حال آخر
 فقد مظهر اندفاع الالتزام عنهم مع ان الاولين والآخريين من مثبتى الاحوال كانوا عاجزين عن دفعه
 فالحمد لله الذى هدانا لهذا وما كنا لنهتدى لولا أن هدانا الله وأما الجواب عن المجردة الثانية ان يقول لم
 لا يجوز ان يكون ما به الاشتراك وما به الاختلاف موجودين قوله يلزم منه قيام العرض بالعرض قلنا هذا
 أقرب الى العقل من اثبات الواسطة بين الموجود والمعدوم وتعويل النفاة في دفع هذه الحجة على الزمان
 يكون للحال حال آخر قد عرفت ضعفه (١) وللفلاسفة في هذا الباب طريق آخر وهو أنهم قالوا الاجناس

(١) أقول الصفات المشتركة لا تخلو من أن تكون ثبوتية أو لا تكون والشمولية لا تخلو اما أن
 تكون داخلية في مفهومات ما يشتركون في تلك الصفات أو لا تكون والداخلية تكون كاللون الذى
 يشترك فيه السواد والبياض وتكون هي جزء من مفهوم السوادية والبياضية والجزء لا يكون عرضا
 قائما بالتركيب فلا يلزم من انصاف المختلفات بهما قيام العرض بالعرض وغير الداخلية كالعرض الذى
 يوصف به السواد والحركة والعرض هو عارض له ما غير داخل في مفهومهما وعروض الشئ للشئ
 لا يكون قيام عرض بعرض ولا يلزم من كون صفة مشتركة عارضة لمختلفة بين قيامهما بهما الابدال
 منفصل وأما الصفات السلبية فهي غير ثابتة ولا يلزم الانصاف بهما قيام عرض بعرض وأما ترتيب

المعين والقصد الى ايجاد
النوع المعين مشروط
بتصور تلك الماهية فثبت
انه تعالى متصور لبعض
الماهيات ولاشك ان
الماهيات لذواتها تستلزم
ثبوت أحكام وعدم أحكام
وتصور المألوم يستلزم
تصور اللازم فليزمن من علمه
تعالى بتلك الماهيات علمه
بلوازمها وآثارها فثبت
انه تعالى عالم

المسئلة الثالثة

أنكرت الفلاسفة كونه
تعالى عالما بالجزئيات ولنا
في ابطال قولهم وجوه الاول
انه تعالى هو الفاعل لا بدان
الحيوانات وفعالها يجب
ان يكون عالما بها وذلك يدل
على كونه عالما بالجزئيات
الثاني ان العلم صفة كمال
والجهل صفة نقص ويجب
تنزيه الله تعالى عن النقائص
الثالث ان كون الماهية
موصوفة بالقيود التي
صارت لاجلها شخصية معينة
واقعا في وقت معين من
معلومات ذات الله تعالى
اما بواسطة أو بغير واسطة
وعندهم ان العلم بالعلية
يوجب العلم بالمعلول فوجب
من علمه تعالى بذاته علمه
بهذه الجزئيات احتجوا
بأنه لو علم كون زيد جالسا
في هذا المكان فبعد خروجه

والفصول التي بها تنقوم الانواع البسيطة في الخارج موجودات في الازهان لافي الاعيان فقبل لهم
الحكم الذهني ان كان مطابقا للخارج عاد كلامه مثبت في الحال والافهـ جهل ولا عبرة به وبالله التوفيق
(١) التفريع على القول بالحال قالوا ثبت الحالية للشيء اما أن يكون معللا بوجـ ودقائم
بذلك الشيء كالعالمية المعللة بالعالم أولا يكون كذلك كسوادية السواد والاول هو الحال المعلن والثاني
الحال الغير المعلن وانفقوا على ان الموجودات متساوية في الذوات ومختلفة في هذه الاحوال واما الوجود
فزعـ مثبتو الحال من انفس الذات وزعمت المعتزلة انه صفة والقول باثبات كون المعلوم شيئا
بناء على هذا والذي اختاره تفريعا على القول بالحال ان ذلك باطل لان الذوات لو كانت مشتركة سواء
قلنا الوجود هو الذات على ما يقوله أصحابنا أو غيره على ما يقوله المعتزلة لصح على كل واحد ما يصح على
الآخر ضرورة استواء التماثلات في كل الموازن فكان يلزم صحة انقلاب القديم محدثا والجوهر عرضا
وبالعكس (٢) وهو محال ولان اختصاص الذات المميّنة بالصفة المميّنة ان كان لا مرفق فترجح أحد
طرفي الممكن على الآخر لا مرجح وهو محال وان كان لا مرفق فذلك الامران كان ذاتا عاد البحث في
اختصاصها دون سائر الذوات بصفة المرجحية وان لم يكن ذاتا كان صفة لذات فيعود البحث في
اختصاص تلك الذات بها أما اذا جعلنا الخاصصة ذاتا وملكه الاشتراك صفة تدفع الاشكال لان

قول المثبتين أن الحال لا يوصف بالتماثل والاختلاف فليس بوارد عليهم لانهم يقولون المثلان ذاتان
يفهم منهما معنى واحد والمختلفان ذاتان لا يفهم منهما معنى واحد والحال ليس بذات ولا ذات ذات فلا
يوصف بالتماثل والاختلاف بانه ان الذات هي لا تدرك بالانفراد والحال لا تدرك بالانفراد فكيف
يكون المدرك من كل حال هو المدرك من حال آخر اذا كان كل حال يدرك مع شيء آخر والمشيـ ترك
ليس بمدرك بالانفراد حتى يحكم بأن المدرك من أحدهما هو المدرك من الآخر وليس وأنتم قلتم كل
أمر ينشـ بر العقل الهما فاما ان يكون المتصور منهـ ما واحدا أولا يكون والحال ليس بأمر ينشـ
العقل اليه إشارة لا يكون الى غيره معه وأما دفع صاحب الكتاب الالتزام غير مثبت في الاحوال بأن الحال
صفة سلمية لا يقتضي أشـ تراكا في أمر ثم يفتي بين الاحوال فليس بدافع عنهم لانهم يقولون بأن الحال
سلب محض بل يقولون انها وصف ليس بوجوده ولا معدوم مع انه ليس بحال فاذا الحال يشتمل
عندهم على معنى غير سلب الوجود والعلم يخص بتلك الامور التي يسمونها حالا وتشتبك الاحوال
فيها ولا يكونا غير مدركة بافرادهما لا يحكمون عليهما بالتماثل والاختلاف وقد ظهر أن ذلك الدفع
منهم لم يكن بمقتضى ذلك البناء على نفسه

(١) أقول الاجتناس ما والفصول ليست بديقات انما هي تصورات مفردة ولا يجب فيها
لا يشتمل على الحكم مطابقة الخارج أن يكون مطابقا والا فلا وكان جهلا وذلك أن الجهل المركب حكم على
الواقع بخلاف الواقع وفي التصور المفرد لا يعتبر المطابقة ولا خلافا بل يعتبر فيما له أجناس وفصول ان
يكون فيما له حيثيات يمكن للعقول تعقل الاجتناس والفصول منهما ولذلك يشبان عن الواجب الوجود
لا امتناع أن يكون فيه حيثيتان وليس معنى الاشتراك الا أن يكون شيء واحد في الخارج موجودا في
شئين معا أو يصف منه في كل واحد منهما أو خارجا عنهما أو هما متصفان به

(٢) أقول الذي اختاره بعد الفياض من قبل المذاهب وهو ان الذوات لو كانت مشتركة لزم
صحة انقلاب القديم محدثا والجوهر عرضا فوجب أن يكون الحيوانية المشـ تركية بين الانسان
والفرس يستلزم صحة انقلاب الانسان فرسا وبالعكس وجوابه عن هذا وجوب عمدا اختاره
وأورده عليهم

الاشياء المختلفة يجوز اشتراكها في لازم واحد واما الاشياء المتساوية فلا يجوز زاختلافها في اللوازم (١)

تقسيم الموجودات

الموجود اما ان يكون واجب الثبوت لذاته وهو الله تعالى واما ان يكون ممكن الوجود لذاته وهو كل ما عداه فان قيل الواجب لذاته يساوي سائر الموجودات في أصل الوجود ويخالفها في الوجوب ومابه الاشتراك غير مابه الامتياز فالوجود غير الوجوب ولان ادرك التفرقة بين قولنا موجود واجب وبين قولنا موجود موجود ولو كان الوجود هو الوجوب لم يبق الفرق واذا ثبت ان الوجود غير الوجوب فقولنا اما ان لا يكون بينهما مالم لازمة أو يكون والاول محال والايصح انفسك كل واحد منهما ماعن الآخر فيمكن انفسك ذلك الوجود عن الوجوب وكل ما كان كذلك استحال ان يكون واجبا لذاته وايضا يمكن انفسك الوجوب عن الوجود وذلك لان الوجود محال اذا الوجوب نعت الوجود ويستحيل حصول النعت دون المنعوت واما الثاني وهو ان يكون بينهما لازمة فن المحال ان يكون كل واحد منهما مافيقا الى الآخر لاستحالة الدور ومحال ان يكون الوجود مستلزما للوجوب والافكل موجود واجب هذا خلاف (٢) ولانه يلزم كون الوجوب معلولا لكل معلول ممكن لذاته واجب بعلمته فقبل هذا الوجوب وجوب آخر الى غير النهاية وهو محال (٣) ومحال أن يكون الوجوب مستلزما للوجود لان الوجوب نعت الوجود وكيفيته فيكون مقترا اليه فلو كان الوجود مقترا اليه يلزم الدور وأنه محال ومحال ان يكونا معلوليه لانه لان تلك العلة اما أن تكون موصوفة به م أو وصفة لهما م أو لا موصوفة ولا وصفة والاول محال والا لكان ما ليس بوجود ولا واجب علة للوجوب

(١) أقول لهم ان يقولوا يلزم في الاجناس والفصول مثل ذلك بل في الاشخاص التي تحت نوع واحد فائق ان جعلت الفصول والمشتخصات ذواتا واخيرا وان الانسان لوازم لما كانت الحيوانية والانسانية جزءا ماهية لانفسها فان اللوازم انما تلزم بعد تقديم المزمومات وايضا مذهب كثير من المتكلمين ان المختار ترجع احدهم مقدور به على الآخر لا ترجع جميعا فاذا يجوز ان الله تعالى خصص بعض الذوات بصفات من غير ترجيح هذا على قول من يقول ان الصفات لا توجد الا مع الوجود وايضا لم يعرف ان لا مرجح هناك غاية ما في الباب انك تقول لا دليل على ذلك ولا يجب من عدم معرفته عدله واصحاب هذه المذاهب لما فسروا الذات بما يصح أن يعلم ويخبر عنه لم يهمل القول بأن الذوات مشتركة والحق ان صحة أنه يعلم ويخبر عنه من لوازم الذات أو عارضه لانفسها

(٢) أقول لو كان الوجود ناشئا بترك يدل على الموجودات بالتواطئ لم يلزم من كونه مستلزما للوجوب في موضع كون كل موجود مستلزما له وليس الامر كذلك فانه يدل عليه بالتشكيك والمعاني المشتركة على سبيل التشكيك لا يقتضي استلزام بعضها لشيء استلزام غير ذلك البعض لذلك الشيء مثلا نور الشمس يستلزم زوال العشى وسائر الانوار لا يقتضيها لكون النور بين نورها وبين سائر الانوار بالتشكيك

(٣) أقول لا يلزم من كون الوجوب لازما كونه معلولا والحق أن الوجوب والامكان والامتناع أمور معقولة تحصل في العقل من اسناد التصورات الى الوجود الخارجي وهي في انفسها معلولات للعقل بشرط الاسناد المذكور وليست بموجودات في الخارج حتى تكون علة للاشياء التي يسند اليها أو معلولاتها كما ان تصور زيد وان كان معلولا لمن يتصوره لا يكون علة لزيد ولا معلولا له وكون الشيء واجبا في الخارج وهو كونه بحيث اذا عقله عاقل مسند الى الوجود الخارجي لم يلزم في عقله معقول وهو الوجوب

زيد عن هذا المكان ان بقي ذلك العلم فهو الجاهل وان لم يبق فهو التغير والجواب لم لا يجوز ان يقال ان ذاته المخصوصة موجبة للعلم بكل شيء بشرط وقوع ذلك الشيء فعند حصول كل واحد من الاحوال تقتضي ذاته المخصوصة العلم بتلك الاحوال

المسئلة الرابعة

انه تعالى عالم بكل المعلومات لانه تعالى حي والحي لا يمتنع كونه عالما بكل واحد من المعلومات والموجب لكونه عالما هو ذاته المخصوصة اما بغير واسطة أو بواسطة واذا كان كذلك لم تكن ذاته المخصوصة باقتضاء العلم ببعض المعلومات أولى من اقتضاء العلم بسائر المعلومات فلما اقتضى العلم ببعض وجب ان يقتضى العلم بكل وهو المطلوب

المسئلة الخامسة

انه تعالى قادر على كل الممكنات والدليل عليه ان المصحح للتدويرية هو الجواز لان نور فضائه لم يبق اما الوجوب أو الامتناع وهما امتناعان من التدويرية والجواز مفهوم واحد بين جميع الجائزات فلا جملته صح في البعض ان يكون مقدورا لله تعالى قائم في جميع الجائزات ويحتمل

والوجود لكن كون ما ليس بوجود ولا واجب علة للوجود والوجود محال لان ما ليس بوجود فهو معدوم فكون المعدوم علة للوجود والوجود هذا خلف ولانه يلزم كون الوجوب مع ابدا وهو محال على ما تقدم والثاني محال والا عاد الاشكال في كيفية ذلك للزوم والثالث محال لانه يلزم أن يكون الموجود الواجب لذاته مفتقرا الى علة منفصلة وهذا خلف (١) لا يقال الوجوب سلبى لانا نقول انه يتأ كد الوجود به والشئ لا يتأ كد بغيره ولانه يقتضى اللاو وجوب بالذى هو عدمى لانه كونه محمولا على العدم فيكون وجوديا سلبيا كونه سلبيا لكن يستحيل أن يكون المقتضى للوجود هو الوجوب لامتناع كون العدم مقتضا للوجود وبالعكس والا كان كل موجود واجبا والجواب انه بناء على كون الوجود مشتركا بين الواجب والممكن وهو باطل على ما تقدم (٢) خواص الواجب لذاته وهى عشرة (٣) **مسئلة** الشئ الواحد لا يكون واجبا لذاته ولا غيره مع الا ان ما بالغير يرتفع بارتفاع الغير وما بالذات لا يرتفع بارتفاع الغير والجميع بينهما محال **مسئلة** الواجب لذاته لا يتركب عن غيره لان كل مركب محتاج الى حثه وجوهه غيره وكل مركب محتاج الى غيره ممكن لذاته ولا شئ من الممكن لذاته واجب لذاته **مسئلة** الواجب لذاته لا يتركب عنه غيره والا كان بينه وبين الجزء الآخر من المركب علاقة والواجب لذاته لا علاقة له بالغير (٣) **مسئلة** الواجب لذاته لا يكون وجوده زائدا على ماهيته لان ذلك الوجود ان كان مستغنيا عن تلك الماهية لم يكن صفة لها وان لم يكن مستغنيا كان ممكنا لذاته مفتقرا الى مؤثر وذلك المؤثر ان كان غير تلك الماهية كان الواجب لذاته واجبا لغيره وان كان تلك الماهية فهي حال ايجابها ذلك الوجوب اما ان تكون موجودة أولا تكون والاول محال لانها لو كانت موجودة بهذا الوجود كان الوجود الواحد شرط نفسه وان كانت بغيره كانت الماهية موجودة مرتين ثم الكلام في ذلك الوجود كالكلام في الاول يلزم التسلسل وان لم تكن موجودة فهو محال لانا لوجودنا كون المعدوم مؤثرا في الوجود لم يمكننا الاستدلال

(١) أقول هذا كله انما يلزم على تقدير كون الوجود والوجوب موجودين في الخارج متباينين وذلك محال

(٢) أقول اذا كان الوجوب سلبيا لا يلزم منه أن يكون نقيضا للوجود وان السلبى هو سلب شئ عن شئ او سلب الشئ عن الوجود لا يكون حل العدم عليه وأيضا ان كان الوجوب واللاو وجوب نقيضين يعنى يقتسمان جميع الاحتمالات والوجود والعدم كذلك وكان العدم محمولا على اللاو وجوب فلا يلزم أن يكون الوجود محمولا على الوجوب حلا كليا لانه من الجائز أن يكون بعض ما هو وجوب عديميا ايضا فان الممكن العام والممتنع نقيضان بالوجه المذكور والممتنع عديمى فلا يجب أن يكون كل ما هو ممكن بالامكان العام وجوديا بل بعضه وجودى وبعضه عديمى وهذا مما يستعمل في هذا الكتاب في مواضع وفيه غلط فاحش على ما تبين وعلى ان الشئ منها مع للنفى وشرائطه المذكورة في أكثر كتبه وقوله على تقدير كون الوجوب سلبيا يستحيل أن يكون المقتضى للوجود هو الوجوب لامتناع كون العدم مقتضا للوجود لاشتهرت جعل السلبى عديميا وكثير من الامور السلبية يقتضى أمرا وجوديا كما سيحى ببيان وحكم بأن هذه الاعتراضات مبنى على كون الوجود مشتركا حكم غير صحيح (٣) أقول لا أدري أى شئ يعنى بهذه العلاقة فان الواجب له علاقة بالعلية والمبدئية بالغير وان أراد بالتركيب الانضمام الى الغير في مثل قولنا الموجودات باسرها والواجب المطلق الشامل للواجب بالذات وبالغير فهو جائز وان أراد أن يكون بينهما وبين غيره فعل وانفعال كما فى الممتزجات فمحال عليه لانه لا ينفعل عن غيره

الاستواء في المقتضى يجب الاستواء في الاثر فوجب استواء جميع الممكنات في صحة مقدورية الله تعالى والمقتضى لخصول تلك القادرية هو ذاته المخصوصة فليس بان تقتضى ذاته حصول القدرة على البعض بأولى من البعض الآخر فوجب كونه تعالى قادرا على جميع الممكنات **المسئلة السادسة** جميع الممكنات واقعة بقدرته الله تعالى ويدل عليه وجوده الاول انا قد دللنا على ان كل ممكن يفرض فان الله تعالى قادر عليه ومستقل بايجادها فهو فرضنا حصول سبب آخر يقتضى ايجادها فثبت قد اجتمع على ذلك الاثر الواحد دسيمان مستقلا وذلك محال من وجهين أحدهما ان قدرة الله تعالى أقوى من ذلك الآخر فاندفاع ذلك الآخر بقدرته الله تعالى أولى من اندفاع قدرة الله تعالى بتلك الآخر والثاني انه امان يكون كل واحد منهما مؤثرا فيه أولا يكون واحد منهما مؤثرا فيه أحدهما دون الثاني والاول باطل لان الاثر مع المؤثر التام يكون واجب الوقوع وما يجب وقوعه

استغنى عن غيره فكونه
مع هذا يغنيه عن ذلك
وكونه مع ذلك يغنيه عن
هذا فيلزم انقطاعه عنهما
بما حال امتناعه اليهما معا
وهو محال والثاني أيضا
باطل لان امتناع وقوعه
بأحد هما محال بوقوعه
بالثاني وبالضد فلو امتنع
وقوعه بهما لم يمتنع
بهما او هو محال والثالث
أيضا باطل لانه لما كان كل
واحد منهما سببا مستقلا
لم يكن وقوعه بأحدهما بالي
من وقوعه بالآخر ولا يمكن
ان يقل ان أحدهما أقوى
لانه لو صح هذا كان الوقوع
بقدرته لله تعالى أولى لانها
أقوى وأبدا فافعل الواحد
لا يقبل القسمة والبعضية
فالتأثير فيه لا يقبل التفاوت
أيضا فامتنع ان يقال ان
أحدهما أقوى

المسألة السابعة

صانع العالم حي لانا قد دللنا
على انه قادر عالم ولا معني
للحي الا الذي يحس ان يقدر
ويعلم ربه الصفة معناها
نفي الامتناع ومعالم ان
الامتناع صفة عدية
فنفهها يكون نفيا للنفي
فيكون ثبوتنا فكونه تعالى
حي صفة ثابتة

المسألة الثامنة

انه تعالى مريد لانا رأينا

بقا عليه الله تعالى على وجوده ولان تأثير المعلوم في الموجد باطل بالمادية لاعتراضه لايحوز
ان يكون المؤثر فيه هو المادية لا بشرط الوجود ثم لا يلزم من حذف الوجود عن درجة الاعتبار دخول
العدم فيها لان المادية من حيث هي لا موجود ولا معدومة وهذا كما لو كان في الممكن فان ماهيته
قابلة للوجود لا بشرط وجود آخر والا وقع التسلسل ولم يلزم ايضا ان يكون التبادل للوجود وجودا
والا يلزم كون الشيء الواحد في الوقت الواحد هو وجودا معدوما مع ما في الذي يدل على ان وجود واجب
الوجود زائد على ماهيته ان وجوده معلوم وماهيته غير معلومة والمعلوم غير ما ليس بمعلوم (١) **مسألة**
الواجب لذاته لا يجوز ان يكون جوه زائدا لذاته اذ لو كان زائدا فان كان الوجوب مستقلا للوجود
كان الزرع أصلا لا لاصل وهو محال وان كان تابعا لزم ان يكون مكملا لذاته واجبا بغيره فيكون الوجوب
بذاته مكملا لذاته فيكون الواجب لذاته أولى ان يكون مكملا لذاته وايضا هو جواب ذلك الوجوب
يكون لوجوب مؤثره على هذا التقدير قبل هذا الوجوب وجوب آخر الى غاية ولزم التسلسل
وهو محال نعم ورض بان الوجوب والامتناع كيفيات لا تنساب الموضوعةات الى المحمولات فهي
لا محالة مغايرة للموضوعات والمحمولات وتابعة لها (٢) **مسألة** الوجوب بذاته لا يكون مشتركا
بين اثنين والا لكان هو تأثير المادية في كل واحد منهما عن الآخر فيكون كل واحد منهما مكملا
عن مابه الاشتراك ومابه الامتياز فان لم يكن بين الجزئين ملازمة كان اجتماعهما معلول علة منفصلة
هذا خلف وان كان بينهما ملازمة كان استلزامت الهوية لوجوب كان الوجوب مع الاول غير هذا
خلف وان كان الوجوب مستلزما لتلك الهوية فكل راجب هو هو ما ليس هو لم يكن واجبا فاقيل
عليه بناء على كون الوجود وصفا ثبوته هو باطل والامكان داخل في المادية أو خارجا
وكلاهما باطلان على ما تقدم ولانه لو كان ثبوته ما كان مساويا في الثبوت كسائر الماهيات ومخالفها
في خصوصيته فهو وجوده غير مادية فانصاف ماهيته بوجوبه ان كان واجبا كان للوجوب وجوب
آخر الى غير النهاية وان لم يكن واجبا كان مكملا للواجب لذاته أولى ان يكون مكملا لهذا خلف وايضا هو

(١) أقول هذا الاعتراض هو مذموم الذي يدعيه في سائر كتبه ولا شأن ان المادية من حيث هي
هي علة الصفة معقولة لها كما ان ماهية الاثنين علة لزوجيتها أما كونه من حيث هي هي علة للوجود أو
لوجود فمحال لان بدية العقل حاكمة بوجوب كون ماهية علة للوجود موجودا وبس كذلك في قبول
الوجود فان قابل الوجود يستحيل ان يكون موجودا ولا فيحصل له ما هو حاصل له وأما الاستدلال
على كون وجوده زائدا على ماهيته بأن وجوده معلوم وماهيته غير معلومة فغير صحيح لان وجوده
المعلوم والمشتترك بينه وبين غيره وهو أمر معقول يقع عليه وعلى غيره بالتشكيك والذي هو غير معلوم
هو وجوده الخارجي الخاص به القائم بذاته الذي لا يمكن ان يحتمل على غيره والدليل على استحالة كون
وجوده زائدا على ماهيته هو استحالته وقوع الكثرة فيه بوجه فان كل كثرة محتاجة الى مبادئ فبدأ
المبادئ لا يكون فيه كثر يتوجه من الوجود أصلا

(٢) أقول جميع ما قلته في الاستدلال والمعارضة مبني على كون الوجوب أمرا موجودا عارضا
للواجب وقدم بيان ماهو الحق فيه واعتبر ما أورد في المعارضة فان وجوب القضاء لا يكون جزءا من
محجراتها ولا من موضوعاتها بل يكون كقيمتها لا تنساب محجراتها الى موضوعاتها والقيمية العقلية
لا تكون مستتبعة للادوار الخارجية بل تكون تابعا لها ولا يلزم من كونها في ذاتها مكملة كون مائة علق
به من الامور الخارجية كما اوفى عبارة صاحب الكتاب وهو ان الواجب ان يقر كيفيتان لا تنساب
المحمولات الى الموضوعات

بناء على كون التعيين وصفاً شوباً زائداً وهو باطل على ما سيأتي إن شاء الله تعالى وأيضاً فهو معارض بما
أن واجب الوجود مساو للممكن في الوجودية ومخالف له في الوجوب فوجوده ووجوبه متغايران
وبهود النقطة - ثم المذكور في أول الباب وقد عرفت هناك أنه لا جواب الأقولنا الموجود متول على
الواجب والممكن بالاشتراك اللفظي فقط وإذا كان كذلك فلم لا يجوز أن يكون الوجوب بالذات
مقبولاً على الواجبين بالاشتراك اللفظي فقط (١) **مسئلة** وقوع افتراض الواجب على الواجب
بالذات والواجب بالغير بالاشتراك اللفظي والافتراض بالذات مركب فيكون ممكناً ولأن الافتراض
المشترك أن كان غنياً عن الغير لم يكن تمام ماهية الوجوب بالغير عارضاً للغير هذا خلاف وإن كان
مقتضراً لم يكن تمام ماهية الوجوب بالذات غنياً عن الغير فمقتضى أن يسمى الوجوب ممكن تقسيمه
إلى الواجب بالذات وإلى الواجب بالغير ومورد التقسيم مشترك بين القدرتين لا محالة وإقائل أن
يستدل على أن الوجوب ليس وصفاً شوباً زائداً لو كان وصفاً شوباً زائداً لكان أمراً أن يكون مقولاً على
الواجب بالذات والواجب بالغير بالاشتراك اللفظي وهو باطل لأن على ما تقدم
فالوجوب ليس وصفاً شوباً زائداً (٢) **مسئلة** الواجب لذاته واجب من جميع جهاته إذ لو فرضنا

(١) أقول أن لزوم التركيب من تقديركون الوجوب مشتركين اثنين كان الواجب أن يقتصر
على ذلك لأنه قد تبين أن كل مركب ممكن ثم قوله به - وذلك فإننا استلزمنا الهوية الوجوب كان
الوجوب معلول الغير هذا خلاف فيه نظر لأن الخلاف لو كان الواجب مع المعلول الغير لولا الوجوب
أما أن كانت هويته مستلزماً لوجوبه وكان وجوبه محتاجاً إلى هويته لم يلزم منه كون الهوية
مع المعلول لا غير بل يلزم منه كون الهوية غير واجبة بانفرادها عما تكون واجبة لصفة
تقتضيها ذاتها ولو قال في الأول الوجوب صفة فهي غير واجبة بتدوين الموصوف بها فيكون معلول الغير
حاصل مقصوده والاعتراض عليه بكون الوجوب غير شوباً زائداً باطل على مذهبه فإن نقيض اللا وجوب
المحمول عليه عدم فالوجوب يكون محمولاً عليه قوله وإن لم يكن الوجوب واجباً كان ممكناً فالواجب
لذاته أولى أن يكون ممكناً لعدم ما مضى وقد مر الكلام عليه والمعارضة بكون الواجب مساوياً بالممكن
في الوجود فقد بينا أن اشتراكهما في الوجود ليس بالتراخي والمهرب الذي هرب إليه أخيراً إن
الوجوب بالذات مقبول على الواجبين بالاشتراك اللفظي لا ينبغي من هذه الخيرة فإنه من غاية التحير
لا يدري إلى أي شيء يتأدى كلامه ولا يبالي بالتناقض ولا بالالزام ما لا يخصه من حيرته وكنهه
الواجب أن يقول كما قال غيره من الحكماء الواجب لله تعالى يستحيل أن يكون محمولاً على اثنين لأنه إما
أن يكون ذاتهما أو عرضاً لهما أو ذاتاً لأحدهما عرضاً للآخر فإن كان ذاتاً لهما فالتحريم وصية
التي بهما تارة كل واحد من الآخر لا يمكن أن يكون داخل في المعنى المشترك والافلاحة لا زفه وخارج
فمنضاف إلى المعنى المشترك فإن كان في كل واحد منهما كان كل واحد منهما ممكناً من حيث هو
موجود ومما تارة عن الآخر وإن كان في أحدهما فهو ممكن وإن كان عرضاً لهما أو لأحدهما فهو معروضه
لا يكون واجباً إلا يقال الواجب لذاته هو المعنى المشترك فقط لا نأبينا أن المعنى المشترك لا يوجد في
الخارج من حيث هو مشترك من غير تخصيص بزيل اشتراكه فإن قيل المخصص سلبى وكل واحد
منهم مخصص بأنه ليس الآخر قلنا سلب الغير لا يخصه بل الأبعد حول الغير وحدهم لا يكون كل
واحد هو وبعد ذلك الغير فيكون ممكناً كناية في هذا المطلوب

(٢) أقول لا يلزم من كون الوجوب مشتركين اثنين أن يكون الوجوب بالغير مركباً بكون الوجوب
بالذات لا يقتصر على تعقل غير لذات أما الوجوب بالغير فيقتصر على تعقل الغير وإلى تعقل
الوجوب ثم لو كان الوجوب لدى هو أمر يخصه بل في العقل عند استناد تصور إلى الوجود الخارج

المسئلة التاسعة

أنا إذا علمنا شيئاً ثم أبصرناه
وجدنا بين الحالتين
تفرقة بديهية وذلك يدل
على أن لا بصر والسمع
مغايران للعقل وقال قوم أنه
لامعنى للرؤية الانائية

المحدقة بسبب ارتسام صورة المبصر فيها ولا معنى للسمع الا تاثر الصمخ بسبب وصول موج الهواء اليه وهذا باطل لوجوه اما الاول فلان ترى نصف كرة العالم على غاية عظمها وانطباع العظيم في الصغير محال ولان ترى الاطوال والعروض وارتسام هذه الابعاد في نقطة المناظر محال واما الثاني فلان اذا سمعنا صوتا علمنا جهته وذلك يدل على اننا أدركنا الصوت في الخارج ولانا نسمع كلام الانسان من وراء الجدار ولو كنا لا نسمع الكلام الا عند وصوله الينا وجب أن نسمع الحروف من وراء الجدار لان ذلك التوجع لما وصل الى الجدار لم يبق على شكله الاول فثبت بما ذكرنا أن الابصار والسمع نوعان من الادراك مغايران للعلم واذا ثبت هذا فنقول الدلائل السمعية دالة على كونه تعالى سمعيا بصيرا والعقل ايضا يقوى ذلك لما ان هذين النوعين من الادراك من صفات السكالم ويجب وصف الله تعالى بكل السكالات فوجب علمنا اثبات هذه الصفات الا أن يذكر بانهم دليل عقليا يمنع

اتصافه بأمريثبوتى أوساى لا يكتفى في تحققة ذاته لتوقف حصول ذلك الامر له أو انتفاءه عنه على حضور امر خارجي أو عدمه فذاته موقوفة على حضور ذلك الحصول أو الانتفاء والموقوف على الموقوف على الغير موقوف على حضور ذلك الغير فالواجب لذاته موقوف على الغير فيكون ممكنا لذاته هذا خلف وهذه المحجة لا تنشئ الا بتفنى كون الاضافات أمورا وجودية في الاعيان (١) **مسئلة** الواجب لذاته لا يصح عليه العدم اذ لو صح لكان وجوده متوقفا على عدم سبب عدمه والمتوقف على الغير ممكن بالذات (٢) **مسئلة** الواجب لذاته يجوز أن تعرض له صفات تسلمزماهاته فيكون الوجوب الذاتي حصة لتلك الهوية فقط وسائر النعوت واجبة لوجوب تلك الهوية وتكون الوحدة حصة لتلك الهوية من حيث هي وان كانت اذا أخذت مع الوحدة لم يبق واحدة (٣) (خواص الممكن لذاته)

مسئلة الممكن لذاته هو الذي لا يلزم من فرض وجوده ولا من فرض عدمه من حيث هو محال فان قيل انقول بالامكان متمنع من وجوه الاول ان وجود السواد مثلا ما ان يكون عين كونه سوادا أو غيره فان كان الاول كان قولك السواد يصح أن يكون موجودا ومع أن يكون معدوما

مركبا لم يلزم منه تركيب المسند اليه كما لا يلزم من كونه محتاجا الى موصوف به كون الموصوف به محتاجا الى غيره وأيضا الامتناع أيضا شترك بين الامتناع بالذات والامتناع بالغير ولا يجب من تركبه تركب في الممتنع لذاته الذي يكون متنعيا محضا وقوله في الوجه الثاني القدر المشترك ان كان غنيا عن الغير لم يكن تمام ماهية الوجوب بالغير عارضا للغير هذا خلف فيه نظرا لانه لا يلزم منه الخلف فان من استغناء الجزء لا يلزم استغناء المركب بل انما يلزم من افتقار الجزء افتقار المركب والمعارضه التي أوردها محجة على الاشتراك المعنوي في الوجوب واستدلاله على كون الوجوب غير ثبوتى باطل لما مر

(١) أقول هذه المسئلة هي المعركة بين المتكلمين والفلاسفة لانه يقتضى كون الواجب واجبا من جهة الفاعلية فيكون فعله قديم او المتكلمون لا يساون هذا وقوله اذا فرضنا اتصافه بامر موقوف على امر خارجي فذاته موقوفة على الغير ليس بصحيح لان توقف امر متعلق بالواجب وغير الواجب لا يوجب توقف الواجب على غير الواجب بل لا يوجب الاتوقف ذلك الامر على غير الواجب وازضافات والسلبات كلها كذلك وهم يقولون باتصافه بهما فاذا ليس مرادهم من قولهم الواجب لذاته واجب من جميع جهاته هذا بل المراد انه واجب من جميع جهات يتعلق به وحده ولا يتوقف على الغير كونه مصدر او مبدأ لا كما يكون الغير صادرا عنه ومتأخر عنه فان بين الاعتبارين فرقا

(٢) أقول الصواب فيه أن يقال لا يصح عليه العدم لان وجوده واجب لذاته وما ذكره ليس بصواب لان عدم واجب الوجود متمنع لذاته لا لغيبه وتعليله بعدم توقف وجوده على عدمه سبب عدمه تعليل ماهية الشيء لذاته بعلة غير ذاته

(٣) أقول هذا متمنع عند الحكماء لانهم يقولون الواحد لا يكون من حيث هو واحدا مصدر لا كثر من واحد وقوله وسائر النعوت واجبة لوجوب تلك الهوية معناه ان صفاته المتكثرة ممكنة لدواتها والواحد لا يكون الا لذات مع انها مع الوحدة لا تكون أيضا واحدة ومع الصفات تكون كثيرة وهذا ليس مما ذهب اليه الحكماء ولا المتكلمون الا لاشاعة كما سيحكي شرحه وقوله الوحدة حصة لتلك الهوية واذا أخذت مع الوحدة لم يبق واحدة مجرى قول من يقول اذا علم الانسان الواحد كان ذلك الواحد مع علمه به اثنين فان الوحدة هي تعقل العقل لعدم انقسام لتلك الهوية

من اجراء هذه الآيات
والاخبار على ظواهرها
وايكن ذلك معارضة فمن
ادعاها فعليه البيان

المسئلة العاشرة
اجمع الانبياء والرسل عليهم
الصلاة والسلام على كونه
تعالى متكاملا وانبات
نبوة الانبياء لا تتوقف على
العلم بكونه تعالى متكاملا
وحينئذ يتم هذا الدليل
ولان كونه تعالى آمرا
وناهيا من صفات الجلال
ونعوت التكامل والعقل
يقضى اثباته لله تعالى

المسئلة الحادية عشر
في اثبات أنه تعالى عالم
وله علم أهم المهمات في
هذه المسئلة تعيين محل
البحث فنقول انه من علم
شئ فانه يحصل بين العالم
وبين المعلوم نسبة مخصوصة
وتلك النسبة هي المسماة
بالشعور والعلم والادراك
فنحن ندعي أن هذه النسبة
أمر زائد على الذات ومنهم
من قال ان العلم صفة
حقيقية تقتضي هذه

النسبة ومنهم من قال العلم
صفة حقيقية توجب حالة
أخرى وهي العالمية ثم ان
هذه العالمية توجب تلك
النسبة الخاصة والمتكاملة
يسمونها هذه النسبة
بالتعلق وان نحن فلا ندعي

جار يا بحري قولنا الوجود يصح أن يكون موجودا وأن يكون معدوما لكن قولنا يصح أن يكون
موجودا باطل لان الموجود الذي جعلناه موضوعا والذي جعلناه محمولا ان كان واحدا كان ذلك
اضافة لشيء الى نفسه بالامكان وهو محال وان لم يكن واحدا لزم كون الشئ الواحد موجودا مرتين
واما قولنا الوجود يصح أن يكون معدوما فباطل أيضا لانه اذا حكم على أمر بانه يصح اتصافه بأمر
آخر فذلك يستدعي امكان تقرر الموصوف مع الوصف والموجودية لا يعقل تقررهما مع المعدومية
فيمسحيل أن يكون المحكوم عليه بصحة العدم نفس الموجود واما ان كان الحق هو الثاني كان قولنا
السواد يمكن أن يكون موجودا يرجع حاصله الى أن المعدوم يمكن أن يصير موصوفا بالوجود وذلك
محال على ما تقدم العدم ولانه اذا كان الوجود غير الماهية فالموصوف بالامكان اما الوجود واما الماهية
واما موصوفية الماهية بالوجود وأي واحد من هذه الثلاثة فرض الامكان وصفه فذلك الموصوف
بالامكان اما أن يكون مفردا أو مركبا فان كان الحكم عليه بالامكان يرجع الى تلك الماهية المفردة
لما كان معنى الحكم عليه بالامكان ان تلك الماهية المفردة يمكن أن تكون تلك الماهية ويمكن أن لا تكون
فيعود الى التقسيم الاول الذي أبطلناه وان كان مركبا عاد الكلام في أن الامكان صفة لكل واحد
من أجزائه أو لبعض أجزائه على ما تقدم (١) وثانها أن المحكوم عليه بالامكان اما أن يكون موجودا أو
معدوما فان كان موجودا فهو حال الوجود لا يقبل العدم لاستحالة الجمع بين الوجود والعدم وإذا
امتنع حصول العدم امتنع حصول امكان الوجود والعدم وان كان معدوما فهو حال العدم لا يقبل
الوجود فلا يحصل امكان الوجود والعدم وإذا استحال الخلو عن الوجود والعدم وكان كل واحد منهما
متناقضا لا يمكن أن يكون الوجود بالامكان محالا ويمكن تقرر بهذا السؤال من وجه آخر وهو أن الممكن اما
أن يكون قد حضر معه سبب وجوده أو لم يحضر وبالتقدير الاول يجب بالتقدير الثاني يمتنع فيكون
القول بالامكان ممتنعا (٢) وثالثها وهو أن الشئ لو كان كمالا كان مكانا اما أن يكون وصفا عديميا

(١) أقول هذا الاشكال لو أضافه الى ما ذكره في صدر الكتاب من السفسطة لكان الحق وذلك لان
القاتل يكون الوجود عين الماهية يريد بقوله السواد يصح أن يكون موجودا أو يصح أن يكون معدوما
اذ من الممكن أن يحدث ما يسمى بعد حدوثه سوادا ويصح أن السواد ينعدم مطلقا وأما عند من يقول
بتغاير السواد والوجود فليس يرجع حاصله الى ان المعدوم يمكن أن يصير موصوفا بالوجود وهو
معدوم فان صاحب الكتاب يعترف عن قريب بأن الماهية وحدها لا تكون موجودة ولا معدومة
ولا واحدة ولا كثيرة فالسواد من حيث هو سواد لا يكون معدوما وقوله المعدوم يمكن ان يصير موصوفا
بالوجود معناه أن الماهية الموصوفة بالعدم يمكن أن يزول عنها المعدومية ويحدث بعدها الماهية
الوجود وان السواد يمكن أن يوجد معناه أن الماهية التي لا يبرر معها وجود ولا عدم يمكن أن ينضاف
اليها صفة الوجود وما في الكلام خبط ظاهر

(٢) أقول القسمة في قوله المحكوم عليه بالامكان اما أن يكون موجودا أو معدوما ليست
بمحاصرة لان المفهوم منه أن المحكوم عليه بالامكان اما أن يكون مع الوجود أو مع العدم ويعوزة قسم
آخر وهو ان لا يكون مع أحدهما وأما قوله فان كان موجودا فهو حال الوجود لا يقبل العدم يقال
له هذا مسلم لم أفي غير تلك الحال فلم لا يقبل الوجود وليس حال الماهية أما حال الوجود أو حال العدم
لان هذين الحالتين عند اعتبار الماهية مع الغير يمكن أن يقبل أحدهما لا يعينه وهذا الامتناع
لاحق بشرط المحمول وفي التقدير الثاني الذي قال فيه أنه الممكن اما أن يحضر معه سبب وجوده
أو لم يحضر أيضا فيه خلل لان لم يحضر يحتمل أن يحضر معه لم يحضر سبب وجوده أو لم يحضر لا بسبب

الاثبوت هذه النسبة
والذي يدل على كون هذه
النسبة زائدة على الذات
وجوه الاول انا بعد العلم
بذات محتاج الى دليل
منفصل في اثبات كونه
قادرا علما والمعلوم مغاير
لما هو غير المعلوم الثاني ان
العلم نسبة مخصوصة
والقدرة نسبة أخرى
مخصوصة وأما الذات فهو
موجود قائم بالنفس
ليس من قبيل النسب
والاضافات فوجب التغاير
الثالث انه لو كان العلم
نفس القدرة لكان كل
ما كان معلوما كان
مقدورا وهو باطل لان
الواجب والممتنع معلومان
وغيره قدورين الرابع انا
اذا قلنا الذات ثم قلنا الذات
عامة فاندرك بالضرورة
التفرقة بين ذلك التصور
وبين ذلك التصديق وذلك
يوجب التغاير احتجوا
بان لو كان الله تعالى علم
لكان علمه متعلقا بعين
ما يتعلق به علمنا فوجب
تماثل العلمين فيلزم اما
قدمهما معا أو حدوثهما
معا قلنا ينتقض بالوجود
فانه من حيث أنه وجود
مفهوم واحد ثم ان وجود
الله تعالى قديم ووجودنا
حادث وقالت الفلاسفة لو

أو وجوديا والاول باطل لانه تقيض للامكان الذي يصح جملة على المعلوم والمحمول على المعلوم معدوم
فيكون الامكان ثبوتيا ضرورية كون أحد التقيضين وجوديا والثاني باطل لانه لو كان ثبوتيا
لزم المحال من وجهين الاول انه اذا كان ثبوتيا كان مساويا لساير الموجودات في أصل الثبوت ومخالفا
لهافي خصوصية ماهيته المسماة بالامكان فيكون ثبوتها زائدا على ماهيته فاتصاف ماهيته بوجوده
ان كان واجبا لذاته كان الامكان موجودا واجبا لذاته وهو صفة الممكن والموصوف بالوجود
موجود فالمكن موجود ووجوده شرط اقسام ذلك الامكان به وما كان شرط الوجود ما كان واجبا
لذاته كان أولى أن يكون واجبا لذاته فالمكن لذاته واجبا لذاته هذا خلف واما ان كان اتصاف
ماهيته بوجوده على سبيل الامكان كان للامكان امكان آخر ولزم أن يكون امكان الامكان زائدا
عليه ولزم التسلسل (١) والثاني ان المحدث قبل وجوده ممكن لذاته فلو كان الامكان صفة وجوده
لكان الشيء حال عدمه موصوفا بصفة وجوده وذلك محال (٢) لا يقال الجواب عن الاشكال الاول
ان ذلك انما يتوجه على من يقول الشيء حال وجوده ممكن الوجود أو حال عدمه ممكن عدمه
يقول حال وجوده ممكن أن يصير معدوما في الزمان الثاني لا يلزم هذا الاشكال وعن الثاني أنه
لا يلزم من صدق قولنا الماهية بشرط كونها موجودا غير قابلة لعدم صدق قولنا الماهية التي هي
أحد أجزاء ذلك المجموع غير قابلة لعدم وعن الثالث أن الامكان وصف ثابت في الذهن لا تحقق
له في الخارج وعلى هذا التقدير لا يلزم ما ذكرتم لاننا نجيب عن الاول من وجهين الاول أن القول
بالامكان الاستقبال محال لانا اذا حكمنا على الموجود في الحال بانه ممكن أن يعدم في الاستقبال فاما

وجوده ولا يمكن سبب وجوده الذي هو سبب عدمه فظهر أن الحال في هذا الكلام كان سبب ان
القسم لم تكن مستوفاة

(١) أقول ما في قوله في ابطال كثير الامكان عدم ما في ثبوت حاله وقوله في الوجه الاول من ابطال كونه
ثبوتيا انه لو كان ممكنا لكان اتصاف ماهيته بوجوده على سبيل الامكان وكان للامكان امكان آخر ولزم
التسلسل ليس بحق لان الامكان أمر عقلي فهما اعتبر العقل للامكان ماهية ووجودا حصل فيه امكان
امكان واقطع عند انقطاع اعتباره وهما ان كنهه ينبغي ان يحصل وهو ان كون الشيء معقولا ينظر فيه
العقل ويعتبر وجوده ولا وجوده غير كونه آله للعالم لا ينظر فيه حيث ينظر فيما هو آله للعقل بل انما
ينظر به مثلا العقل يعقل السماء ولا يحكم عليها بالحكم بل يعقل ان المعقول بتلك الصورة هو السماء
وهو جوهر ثم اذا نظرت في تلك الصورة أي جعلها معقولا لمظورا اليها لا آله في النظر الى غيرها
وجدها عرضا موجودا في محل هو عقله ممكن الوجود وهكذا الامكان هو كآله للعالم بل ما يعرف حال
الممكن في ان وجوده كيف يعرض لماهية ولا ينظر في كون الامكان موجودا أو غير موجودا أو
جوهر أو عرض أو واجب أو ممكن ان ينظر في وجوده أو اسكانه أو وجوده أو جوهرية أو عرضية
لم يكن بذلك الاعتبار امكانا للشيء بل كان عرضا في محل هو العقل وممكن ان ذاته وجوده غير ماهيته
واذا تقرر هذا فالامكان من حيث هو اسكان لا يوصف بكونه موجودا أو غير موجود وممكن
واذا ووصف بشيء من ذلك لا يكون حينئذ امكانا بل يكون له امكان آخر فليحقق هذا حتى ينكشف جملة
اعتراضات هذا الفاضل على الامكان وعلى أمثاله وتزول الميرة الذي عرضت له وتعرض لمن
تتبع مقالته

(٢) قد مر ان الامكان صفة للتصور المسند الى الوجود الخارج عن الشيء حال عدمه يكون متصورا
فيكون موصوفا بالامكان

جعلت له صفة إمكان
تلك الصفة مفتقرة إلى
تلك الذات فتكون ممكنة
ولابد لها من مؤثر وذلك
المؤثر هو تلك الذات
والقابل أيضا هو تلك
الذات فالشيء الواحد
يكون قابلا وفاعلا معا وهو
محال والجواب أن هذا
يشكل بلوازم الماهيات
مثل فردية الثلاثة وزوجية
الأربعة فان فاعلا وقابلا
ليس الاتك الماهيات
المسئلة الثانية عشر
هذه النسبة المخصوصة
والاضافات المخصوصة
المسماة بالقدر وبالعالم
لأنها أمور غير قائمة
بأنفسها بل ما لم توجد ذات
قائمة بنفسها تكون هذه
المفاهيم صفات لها
فانه يمتنع وجودها اذا
ثبت هذا فنقول انها
مفتقرة الى الغير فتكون
ممكنة لذواتها فلا بد لها
من مؤثر ولا مؤثر الا ذات
الله تعالى فتكون تلك
الذات المخصوصة موجبة
لهذه النسب والاضافات
ثم لا يمتنع في العقل أن
تكون تلك الذات موجبة
لها ابتداء ولا يمتنع أن
تكون تلك الذات موجبة
لصفات أخرى حقيقية
أو اضافية ثم ان تلك

أن يقال إمكان العدم الاستقبالي حاصل في المحال أو يقال إمكان العدم الاستقبالي لا يحصل
الا في الاستقبال والاول محال لان العدم في الاستقبال من حيث انه في الاستقبال موقوف على
حصول الاستقبال وحصول الاستقبال محال في المحال فحصول العدم الاستقبالي من حيث انه عدم
استقبالي موقوف على حضور شرط محال والموقوف على المحال محال فاعدم الاستقبالي يمتنع
حضوره في المحال واذا استحال حصول العدم الاستقبالي في المحال لا يمكن حصوله الا في الاستقبال كان
امكان حصوله حاصلا في الاستقبال لا في المحال فان قلت انه وان كان بهذا الشرط يمتنع الحصول في
المحال لكنه غير ممتنع في الاستقبال ونحن انما اثبتنا هذا الامكان بالنسبة الى الاستقبال (فان الامكان
نسبة والنسبة لا توجد الا بعد وجود المتسمين فالامكان بالنسبة الى الاستقبال لا يوجد الا عند وجود
الاستقبال فحصوله بالمال محال وأما الثاني ودون يقال إمكان العدم الاستقبالي لا يحصل الا عند
حضور الاستقبال فهو محال أيضا اذ كان ذلك حكما بالامكان على الشيء بالنسبة الى زمانه الحاضر
لان الاستقبال عند حضوره يصير حالا وحينئذ يعود اول الاشكال الثاني وان سلمنا الامكان الاستقبالي
لكن الاشكال المذكور لا يندفع لان قولنا انه في المحال يمكن أن يصير معدوما في الاستقبال يقتضي
امكان صيرورة هو بته محكوما عليه بالعدم ولو كانت هويته عين الوجود امكان ذلك حكما باتصال
الوجود بالعدم فيعود الاشكال المذكور (١) وعن السؤال الثاني أن شرط كون الشيء قابلا لشي
كون القابل خاليا عما ينفي المقبول فاذا كان وجود الماهية وعدمها ينافيان الامكان والماهية لا تخفى
عنه ما فقد امتنع خلوها عما ينفي في الامكان فيمتنع ان فاعلا بالامكان (٢) وعن الثالث أن حكم الذهن
بالامكان اما أن يكون مطلبا للمحكوم عليه أولا يكون فان لم يكن مطابقا كان جهلا وكان حاصلا له أن
الذهن حكم بالامكان على ما ليس في نفسه ممكننا وان كان مطابقا كان الشيء في نفسه ممكننا فيعود
الاشكال المذكور في انه ينبو في أوعدهى ولان امكان الشيء وصف للشيء والذهني شيء آخر مغاير
للشيء المحكوم عليه بالامكان ووصف الشيء يستحيل قيامه بنفسه ذلك الشيء الا أن يقال ان المراد من
قواننا اسكان الشيء أمر حاصل في الذهن أن العالم بالامكان حاصل في الذهن وهذا حق
لكنه لا يندفع السؤال لان البحث واقع عن نفس الامكان لا عن العدم لم بالامكان (٣)
والجواب ان كون الماهيات المتغيرة ممكنة لا مضر ضروري والمتمسك في الضروريات لا يستحق الجواب

(١) أقول تصور الاستقبال في المحال معقول والماهية لا من حيث هي موجودة أو غير موجودة مسندة
الى الوجود الخارجي في الاستقبال أو الى عدمه استمته عذرة التعقل والامكان الاستثنائي هو الذي
يلحق ذلك المتصور عند ذلك الاسناد والنظر في ان إمكان العدم يحصل في المحال أو في الاستقبال ليس
نظرا في الامكان من حيث كونه امكانا بل فيه انه من حيث صورته في العقل وهو حاصل في وقت التعقل
من حيث هي صورة عقلية ومتعلق بالاستقبال من حيث هو امكان ولا يلزم منه محال واما ان الامكان
نسبة اضافية لا يتحقق الا عند تحقق المتسمين فقد ظهر ان منسبه حاصل في المتصور متعلق بالاستقبال
وأما قوله في الوجه الثاني لامكان الامكان الاستقبالي ان كان العدم الاستقبالي لا يحصل الا عند
حصول الاستقبال فباطل لانه لا يتوقف على حصول الاستقبال بل يتوقف على تصور الاستقبال وما
في كلامه معلوم الفساد بامر

(٢) أقول الماهية لا تخلوع الوجود أو العدم في الخارج أما عند العقل فتخلوع عن اعتبارها والامكان
صفة لها من حيث هي كذلك مسندة الى الوجود أو الى العدم
(٣) أقول قد مر ان المطابقة أين تعبر وأين لا تعبر وتصور الامكان ليس بحكم حتى يطابق فيه

الصفات توجب هذه
النسب والاضافات وعقول
البشر قاصرة عن الوصول
الى هذه المضائق
المسئلة الثالثة عشر
قالت المعتزلة ان الله تعالى
مريد بارادة حادثة لافي
محل وهذا عندنا باطل
لوجوه الاول ان تلك
الارادة لو كانت حادثة لما
امكن اسدائها بالارادة
أخرى ولزم التسلسل وهو
محال الثاني ان تلك
الارادة اذا وجدت لافي
محل وذات الله تعالى قابلة
لصفة المريدية وسائر
الاحياء يقبلون هذه
المريدية فلم تكن تلك
الارادة بايجاب المريدية لله
تعالى أولى من ايجاب المريدية
لغير الله تعالى وعند هذا
يلزم توافق جميع الاحياء
في صفة المريدية وهو
محال واما لم أن يقولوا
ان اختصاصها بالله أولى
لانه تعالى لافي محل وهذه
الارادة أيضا لافي محل
فهذه المناسبة هناك أتم
لانا نقول كونه تعالى لافي
محل قيد عدمي فلا يصلح
للتأثير في هذا الترجيح
الثالث ان تلك الارادة لما
أوجبت المريدية لله تعالى
فقد حدث لله تعالى صفة
المريدية لكننا قد دللنا

كما في شبه السوفسطائية (١) **مسئلة** الممكن لا يوجد ولا يعدم الاسباب منفصل لانهما
لما استويا بالنسبة اليه استحال الترجيح الالمنفصل فان قيل قولكم لما استويا المنفصل التراجع الى المرجح
ان ادعيت انه أمر بدیهي فهو ممنوع فانما اعرضنا هذه القضية على العقل مع قولنا الواحد نصف
الاثنتين وجدنا الثانية أظهر والتفاوت يدل على تطرق الاحتمال بوجه ما الى الاول وعند قيام احتمال
النقيض لا يبقى اليقين التام فان ادعيت أنه برهان في ذابن البرهان سلمنا صحة ما ذكرته لكنه معارض
بأمور أولها لو افترق الممكن الى المؤثر لمكانت مؤثرية المؤثر في ذلك الانزاما أن تكون وصفا بموتيا
أولا لا تكون والقسمان باطلان فانقول بالمؤثرية باطل وانما قلنا انه يستحيل أن يكون ثبوتيا لان ثبوت
امافي الذهن فقط أوفيه وفي الخارج والاول باطل لان الذي وجد في الذهن ولا يكون مطابقا للخارج
جهل كمن اعتقد أن العالم قديم مع أنه لا يكون في نفسه كذلك فلو كان حكم الذهن بالمؤثرية غير مطابق
للخارج كان ذلك الحكم جهلا فلا يكون الشيء في نفسه مؤثرا ولان كون الشيء مؤثرا في غيره صفة لذلك
الشيء وكانت حاصلة قبل الازدهان وصفة الشيء يستحيل قيامه بغيره الا ان يقال الموجد في الذهن هو
العلم بالمؤثر لكن ذلك لا يفيده كما تقدم وأما الثاني وهو أن يكون له ثبوت في الخارج فهو اما أن يكون
نفس المؤثر والانزاد أو أمر مغاير له وما والاول باطل لانا قد علم ذات المؤثر وذات الأثر مع الشيء في
كون ذلك المؤثر مؤثرا في ذلك الأثر كما اذا علمنا العالم بعلمنا قدرة الله ولكن لانعلم أن المؤثر فيه قدرة
الله الا ببرهان منفصل والمعلوم مغاير للجهول ولان مؤثرية قدرة الله تعالى في العالم ليست نفس قدرته
ولان مؤثرية الشيء في الأثر نسبة بينهما والنسبة بين الشئيين تتوقف على وجود المنتسبين والمتوقف
على الشيء مغاير له واما ان كانت المؤثرية أمرا زائدا فهو اما أن يكون من العوارض المعارضة لذات المؤثر
واما أن لا يكون كذلك بل يكون موجودا قائما بنفسه لان كونه عارضا للشيء يخرج غير معقول وان
كان الاول كان ممكنا لانه منفصل الى المؤثر فمؤثرية المؤثر فيه زائدة عليه ولزم التسلسل وهو محال
وبتة لم يرتسليمه فالحال لازم من وجه آخر لان التسلسل انما يعقل لو فرضنا أمور متتالية الى غير
النهاية وذلك يستدعي كون كل واحد متساويا صاحبه لولم تكن بينه وبين متلوه غير ممكن ذلك محال لان
تأثير المتلوي في التالي متوسطا بينهما وقد كان لا متوسطا هذا خلف وان كانت المؤثرية جوهر قاعا بذاته
فهو محال لان مؤثرية الشيء في الأثر نسبة بين الأثر والمؤثر والنسبة بين الشئيين لا يعقل أن يكون
جوهر قاعا بالنفس على تقدير التسليم فالمؤثر في وجود هذا الممكن هذا الجوهر أو ذلك أو هذا وعلى
التقدير ان يكون مؤثرية ذات المؤثرة في وجود الممكن زائدة عليه ولزم التسلسل وانما قلنا انه
لا يجوز أن يكون المؤثرية صفة عدمية لانها تقيض الالمؤثرية التي يصح حملها على العدم والمحمول
على العدم عدم ونقيض العدم ثبوت فالمؤثرية أمر ثبوتي ولان الشيء الذي لا يكون مؤثرا فصار مؤثرا
فالمؤثرية حصلت بعد ان لم تكن فهي صفة وجودية ولا فيلجوز فيما اذا صارت الذات عالمة بعدم ان
تكون أن لا يكون العلم أمرا وجوديا وذلك نهاية الجهل له فظهر بما ذكرنا فساد كون المؤثرية صفة
ثبوتية وكونها صفة عدمية فاذا القول بالمؤثرية باطل وثانيها أن المؤثر اما أن يؤثر في الأثر حال وجود
الوجود وان اعتبر فيه المطابقة فيجب ان يكون مطابقا للعقل لانه اعتبار عقلي كما مر والامكان من
حيث هو قائم بالذهن ليس باسكان ومن حيث هو متعلق بتصور لا بغير حصوله في الذهن ولا حصوله
وهذا الخبط يعرض من عدم التمييز بين الاعتبارات العقائية والامور الخارجية
(١) أقول قد أنصف هنا في شبه هذا الشبه بتلك الشبه لانه كان يجب ان يوردها هناك فان هذا
الموضع موضع التحقيق لا التشكيك

الآثر أحوال عدمه والاول باطل لاستحالة إيجاد الموجد. والثاني باطل لان حال عدمه لا أثر له ولا
ولان تأثيره لان التأثير ان كان عين حصول الآثر عن المؤثر بحيث لا أثر فلان تأثير وان كان مغايرا فالكلام
فيها كالكلام في الاول وثالثها ان المؤثر اما ان يكون تأثيره في الماهية أوفى الوجود أوفى انصاف
الماهية بالوجود والاول محال لان كل ما بالغير يلزم عدمه عند عدم ذلك الغير فلو كان كون السواد
سوادا بالغير لزم أن لا يكون السوادا عند عدم ذلك الغير وهذا محال لان السواد يستحيل أن يصير
غير السواد لا يقال نحن لا نقول السواد مع كونه سوادا يصير موصوفا بأنه ليس بسواد بل نقول يفتي
السواد ولا يفتي لانا نقول اذا قلنا يفتي السواد فهذه قضية وكل قضية موضوع ومحمول لا محالة
والموضوع لا بد من تقريره حال الخكم بحصول ذلك المحمول أو سلبه عنه فاذا قلنا السواد يفتي فال موضوع
هو السواد فلا بد أن يكون السواد مقرر احوال ذلك الغناء وان كان الغناء هو السواد أيضا لزم أن يكون
السواد مقرر افي هذه الحالة فيلزم عند صدق قولنا السواد معدوم كون السواد مقرر أو غير مقرر
وأما ان قيل المؤثر أثر في الوجود فذلك محال والالزم أن لا يمتنع الوجود وجودا عند فرض عدم ذلك
التأثير وهو محال على ماهر وأما الثالث وهو أن يقال المؤثر أثر في موصوفية الماهية بالوجود فنقول
أولا لا يجوز أن تكون موصوفية الماهية بالوجود أمرا وجوديا لانها بتقدير أن تكون أمرا وجوديا
لم تكن جوهر قائما بذاته بل تكون صفة للماهية فيلزم موصوفية الماهية بها اذ لا بد عليه ولزم التسلسل
واذا لم تكن الموصوفية أمرا ثبوتم استحال جعلها اثر لا اثر أصلا ثم بتقدير أن تكون أمرا ثبوتم استحالة
استنادها الى المؤثر لان المؤثر اما أن يؤثر في ماهيته أوفى وجوده ويعدو التقسيم المتبقي عدم واذا ثبت انه
لا يجوز استناد الماهية والوجود وانتساب أحدهما الى الآخر الى المؤثر كانت الموصوفية بالوجود
غنية عن المؤثر فثبت أن القول بالتأثير باطل ورابعها أنه لو افترق ترجح أحد طرفي الممكن على الآخر
الى المرجح لا فترق ربحان لعدم على الوجود الى المرجح لكن ذلك محال لان المرجح مؤثر في التفرج
والمؤثر لا بد له من أثر والعدم في محض فيستحيل استناده الى المؤثر فان قلت عليه عدم العملة قلت
هذا خطأ لانه العملة مناقضة للاعلية التي هي عدم فالعلية ثبوتية فالوصف بها ثابت والا فالعدم
موصوف بالوجود وهو محال ولان عدم لا يتميز فيه ولا تعدد ولا هوية فيستحيل جعل بعضه عليه
والبعض مع الاول والجواب ان تلك القضية بغيرية والتفاوت بينهما وبين سائر الابداهيات محال في
العقل وان حاولنا البرهان قلنا الممكن ما لم يجب لم يوجد وذلك الوجوب لما حصل به - دان لم يكن كان
وصفا وجوديا ويسمى موصوفا موجد او ليس هو فذلك الممكن لانه قبل وجوده معدوم فلا بد من
شيء آخر يعرض ذلك الوجوب له بالنسبة الى ذلك الممكن وذلك هو الاثر (أما المعارضة الاولى)
فقد فوجئنا لان ذلك التقسيم قد يتوجه فيما يعلم بوجوده بالضرورة كما لو قيل لو كانت أنا موجد في
هذه الساعة لكان كوني فيها اما ان يكون عدميا وهو محال لانه نقيض للملاكون فيها وهو عدمي ونقيض
العدم ثبوت أو يكون ثبوتميا وهو اما عين الذات فيلزم أن لا تبقى الذات عنه لئلا يبقى حصوله في تلك
الساعة أو زائد اعليه فيكون ذلك الزائد خاصا لا في تلك الساعة ولزم التسلسل ولما كان حصوله
في هذه الساعة يفضي الى هذه الاقسام الباطلة وجب أن لا يكون له حصول في هذه الساعة فظهر
أن هذا التقسيم مبطل للبداهيات (وأما المعارضة الثانية) فهي كذلك أيضا لانه أحداث فان كان في
محل البحث لكن لا نزاع في الحدوث والتقسيم الذي ذكرتموه يدفعه لانه يقال ان حدث هذا الصوت
مثلا فاما أن يكون حدوثه حال وجوده أو حال عدمه فانه حدث حال عدمه ويؤخره فقد وجد الموجد
وان حدث حال عدمه فقد وجد عدمه فظهر ان هذا التقسيم مبطل لضروريات (وأما المعارضة

على أن حدوث الصفة
في ذات الله تعالى محال
المسئلة الرابعة عشر
قال قوم من فقهاء ثواره
الهر صفة الخلق مغايرة
لصفة القدرة وقال الاكثرون
ليس كذلك لنا وجوه
الاول ان صفة القدرة
صفة مؤثرة على سبيل الصفة
وصفة الخلق ان كانت
مؤثرة على سبيل الصفة
أيضا كانت هذه الصفة
غير صفة القدرة وان كانت
مؤثرة على سبيل الوجوب
لزم كونه تعالى مؤثرا
بالاجاب لا باختيار وذلك
باطل وأيضا فهو وان يكون
موصوفا بالقدرة يلزم ان
يكون تأثيره على سبيل
الصفة ولكونه موصوفا
بهذه الصفة يلزم ان يكون
تأثيره على سبيل الوجوب
فيلزم ان يكون المؤثر الواحد
مؤثرا على سبيل الصفة وعلى
سبيل الوجوب معا وهو محال
وأيضا ان كانت القدرة
صالحة للتأثير لم يمنع وقوع
المخلوقات بالقدرة وحده بل
لا يمكن الاستدلال بحدوث
المخلوقات على هذه الصفة
وان لم تكن القدرة صالحة
للتأثير وجب ان لا تكون
القدرة قدرة وهو محال
وأيضا فهذا الخلق ان كان
قدما يلزم من قدمه قدم

المخلوق وان كان محدثا
افتقر الى خلق آخر ولم
التسلسل واحتج القائلون
بأثبات هذه الصفة بان
قالوا نعلم انه تعالى قادر على
خلق الشمس والقمر والافلاك
الكثيرة في هذا العالم لكنه
ما خلقها فصدق هذا النفي
والاثبات يدل على الفرق
بين كونه تعالى قادرا وبين
كونه خالقا ثم يقول هذا
الخلق امان يكون عين
المخلوق واما ان يكون صفة
قائمة بذات الله تعالى فتقتضي
وجود هذا المخلوق والاول
باطل لان العقل يقول انما
وجد هذا المخلوق لان الله
تعالى خلقه فيعمل وجود
المخلوق بتخليق الله تعالى
ايها فلو كان هذا التخليق
عين وجود ذلك المخلوق
لكان قولنا انما وجد ذلك
المخلوق باذن الله تعالى خالفا
جائزا مجرى قولنا انما
وجد ذلك المخلوق لنفسه
ومعلوم انه باطل لانه لو وجد
لنفسه لامتنع وجوده بايجاب
الله تعالى وذلك يوجب نفي
الصانع ولان كونه تعالى
خالقا صفة له والمخلوق ليس
صفة له وذلك يوجب التباين
ولما يبطل هذا القسم ثبت
ان كونه تعالى خالقا لذلك
المخلوق بغير ذلك المخلوق
وهذه لاجتاه عميقة

(الثالثة) فهي أيضا كذلك لانه يقال له ان حدث هذا الصوت لكان الحادث اما الماهية أو الوجود
أو موصوفة الماهية بالوجود فان كان الاول فقد انقلب ما ليس بصوت صوتا وان كان الثاني فقد انقلب
ما ليس بوجود وجودا وكذا الثالث فظهر ان هذا التقسيم مبطل للبداهيات وهنا الشكال وهو ان
للقادحين في البداهيات ان يقولوا لما عجزتم عن القدرح في مقدمات هذا التقسيم مع انكم علمتم ان
نتيجته باطلة لزم منه تطرق القدرح الى البداهيات (وأما المعارضة الرابعة) فمدفوعة لان العدم نفي محض
فيمستحيل وصفه بالرحمان فلا يحرم لا يفتقر الى مرجح (١) فمسئلة كما يمكن لذاته لا يجوز ان يكون

(١) أقول التفاوت بين قولنا جميع أحد المتساويين يكون لمرجح وبين قولنا الواحد نصف
الاثنين يدل على تطرق الاحتمال الى الاول فلا يكون تعيينا تاما ليس بصحيح لان التفاوت يمكن ان يكون
بسبب التفاوت في تصور المحكوم عليه والمحكوم به دون الحكم كما في الحكم نفسه فلا يتفاوت كما ذكر
هو أيضا في الجواب وأما إقامة برهانه على ذلك الحكم الضروري فليس بشئ لان وجوب الممكن يقتضي
لوجود الموصوف به لا يمكن ان يكون قائما بغيره لانه وصف للممكن وصف الشئ يستحيل ان يقوم بغيره
والما ثم بالما ثم ان كان ولا بد منه فهو واجب لا الوجوب والحق ان ذلك لو جوب أمر عقلي كسائر
الصفات ويكون قائما بالنصور من الممكن عند الحكم بحدوثه وأقول من رأى ان البرهان الذي أقامه
سبني على حكم هو قوله الممكن ما لم يجب لم يوجد وهذا القضية لا يصح الحكم فيها الا اذا علم ان كل مسبب
فله سبب وفي قولنا ترجح أحد المتساويين يحتاج الى مرجح هذا المعنى بعينه موجودا ولكن بعبارة أخرى
فاذا البرهان الذي أقامه سبني على ما يتضمنه الحكم البديهي المذكور الذي عدل عنه الى ذلك البرهان
فقد وضع من ذلك ان ذلك البرهان فضيلة غير محتاج اليه وأما المعارضة الاولى فلما ثبت بالمدكورة
فيها أمراضا في ثبت في العقل عند تعقل عدمه لا مر عن المؤثر فان تعقل ذلك يقتضي ثبوت أمر في
العقل هو المؤثرية كما في سائر الاضافات وعدم مطابقتها للخارج لا يقتضي كونه جهلا فان ذلك انما يكون
جهلا اذا حكم بثبوته في الخارج ولم يثبت في الخارج اعتقاد كون العالم قديما مع كونه ليس بقديم الذي
يحل به في الجهل يدل على ما ذكرنا لا على ما أورده في مثاله وعدم مطابقتها لا يقتضي أي شيء لان لا يكون
شئ مؤثرا أصلا كما قال بل اذا حكم بثبوته في العقل فقط فطابقته بثبوته في العقل دون الخارج وقوله
المؤثرية صفة قبل الاذهان وصفة الشئ يستحيل قيامها بغيره فجوابه ان كون الشئ بحيث لو علق له
عاقلة حصل لعقله اضافة لذلك الشئ الى غيره هو الحاصل قبل الاذهان لا الذي يحصل في العقل فان
ذلك يستحيل ان يحصل قبل وجود العقل وأما قوله الآن يقال الوجود في الذهن هو العلم بالمؤثرية
ليكن ذلك لا يفيد ما تقدم فبحراره الصحيح ان المؤثرية غير العلم بالمؤثرية مع كونها ثابتة بين في العقل
لا ما أحال عليه في مقام عدمه والقول في باقي كلامه من فساد كون المؤثرية ثبوتية ظاهرة ذكرنا وأما
حجته على ان المؤثرية ثابتة لانها تفيض الالام مؤثرية فتقدم بيان فسادها واسمه دلالة بتعدد المؤثرية
على كونها ثبوتية لا يقتضي كونها ثبوتية الا في العقل كما في سائر الاضافات وقوله في الجواب ان
بطل هذه التقسيمات مبطل للبداهيات كما اذا قيل كوني في هذه الساعة اما ان يكون تاما أو
لا يكون الى آخر كلامه ليس كما قاله لان الوجود في الزمان أمر عقلي يعرض للكون مشروط بوجود
الزمان المتعلق به ونعني كون المتكئون بحيث يصلح ان يعرض له ذلك عند فناء الزمان ولا يتسلسل ولا يلزم
منه ما يبطل البداهيات وأما المعارضة الثانية فسميتها بتأثيره بانه يحصل اما في حال وجود لا أثر وفي
حال عدمه وهما باطلان فليس كذلك لانه ان أراد بحال وجود لا أثر زمان وجوده فليس بمستحيل ان يؤثر
المؤثر في الاثر في زمان وجود الاثر لان العلة مع معلول تكون هذه الصفة وان أراد بغيره بتأثيره المؤثر لا أثر

أحد طرفيه أولى من الآخر لانه مع تلك الاولوية اما أن يمكن طريان الطرف الآخر أولا يمكن فان
 أمكن فاما أن يكون طريانه اسبب أولا اسبب فان كان اسبب لم تكن تلك الاولوية كافية في بقاء الطرف
 الراجع بل لابد معها من عدم سبب الطرف المرجوح وان كان لا سبب فقد وقع الممكن الموجد
 لا لعله وهذا محال لان أحد التساويين أقوى من المرجوح فلما امتنع الوقوع حال التساوي فلان يمتنع
 حال المرجوحية كان ذلك أولى وان لم يمكن طريان المرجوح كان الراجع واجبا والمرجوح ممتنعا (١)
مسئلة ربحان الممكن لذاته مسبوق بوجوب وملتحق بوجوب اما السابق فلانه مالم يترجع
 صدورهم عن المؤثر على لاصدوره عنه لم يوجد وقد دللنا على أن الراجع لا يحصل الا مع الوجوب واما

الذاتية فذلك مستحيل وانما يؤثر فيه لامن حيث هو موجود ولا من حيث هو معدوم وبعض المتكلمين
 يقولون المؤثر يؤثر حال حدوث الاثر فانها ليست بحال الوجود ولا بحال العدم وقوله في الجواب ان
 هذه القسمة تبطله للضروريات باطل ودال على تحيره في أمثال هذه المواضع وقد يمكن ان يقال فيه
 ما يقول المتأخرون من المتكلمين الذين يقولون بمقارنة العلة والمعلول في الزمان فانهم يقولون الذي يوجد
 في الآن الثاني يصدر من موجد في الآن الذي قبله فيكون التأثير سابقا على الاثر بأن يقع بالقياس
 الى ما يحصل بعده سواء كان الاثر موجودا في ذلك الآن متأثرا بآخر أو معدوما ويكون الاثر في أن التأثير
 غير موجود في الآن الذي يصير موجودا لا يكون مقارنا لعدم هو اما في المعارضة الثالثة فقوله تأثير
 المؤثر اما في المساهمة أو في الوجود أو في اتصاف المساهمة بالوجود يجب عنه بانه في المساهمة قوله ذلك
 محال لان كون السواد سوادا بالغير يوجب ان لا يكون السواد سوادا عند عدم الغير بجوابه انه اذا فرض
 السواد وجب سواديته بسبب العرض وجوبا لا جقا متزامنا على الفرض ومع ذلك الوجوب يمتنع
 تأثير المؤثر فيه فانه يكون ايجاد المافرض موجودا اما قبل فرضه سوادا فيمكن ان يوجد المؤثر السواد
 على سبيل الوجوب ويكون ذلك الوجوب سابقا على وجوده وقد ورد الفرق بين الوجودين في المنطق
 وهذه مغالطة من جهة اللفظ المشترك لان الوجوب يدل على المعنيين بالشركة اللفظية وأيضا اذا قلنا
 في السواد معناه ان السواد الحاصل في زمان ليس بحاصل في زمان بعده ويكون حمل غير الحاصل على
 المتصور منه لأعلى الموجود الخارج فان الوضع والحمل يكونان في العقول ولا يكونان في الخارج أصلا
 وهكذا القول في حصول الوجود من موجد واقبل تأثير المؤثر في جعل المساهمة بالوجود كما هو رأي
 الفاضل بان المعدوم شيء لم يتعلق ذلك بوصفية المساهمة بالوجود لان ذلك أمر اضافي يحصل بعده تصافها
 به والمراحم تأثر المؤثر هو ضم المساهمة الى الوجود ولا يلزم ما ذكره من المحال فظهر من قوله في الجواب
 عن هذه المعارضة خطبه وتجيده وقد سبب ذلك تارة في النظريات وتارة في البديهيات واما المعارضة
 الرابعة فقوله افتقار العدم الى مرجح محال لان العدم في محض امس بشي لان عدم الممكن المتساوي
 الطرفين ليس نقيبا محضاتساوي طرفي وجوده وعدمه لا يكون الا في العقل المرجح لا يكون الاعقليا
 وعدم العلة امس بنفي محض وهو يكفي في التبرجح العقلي ولا كونه مما تزا عن عدم المعلول في العقل يجوز
 ان يعمل هذا العدم بذلك العدم في العقل وقوله العلة متناقضة للاعلية الى آخره فقد مر وجه القاط فيه
 وجوابه عن هذه المعارضة ليس بجواب عنها انما هو تأكيده للمعارضة
 (٢) أقول ما ذكره يقتضي في الاولوية مطلقا وقائلا ان يقول طرف الاولى يكون أكثر وقوعا وأشد
 عند الوقوع أو أقل شرطا للوقوع وأنت ما بطلت ذلك وقد قيل في ربحان العدم في الموجودات الغير
 الفارة كالصوت والحركة ان العدم لو لم يكن أولى بها لجاز عليها البقاء واجيب عنه بان كلامنا في الممكن
 لذاته لا في الممتنع بغيره وبقاء الغير الفارة ممتنع اغيره

المسئلة الخامسة عشر
 الكلام صفة مغايرة لهذه
 الحروف والاصوات
 والدليل عليه وهو ان
 الالفاظ الدالة على الامر
 مختلفة بحسب اختلاف
 اللغات وحقيقة الامر ماهية
 واحدة فوجب التغاير
 وأيضا اللفظ الذي يفيد
 الامر اغا يفيد لاجل الوضع
 والاصطلاح وكون الامر
 امر ماهية ذاتية لا يمكن
 تغييرها بحسب تغير الاوضاع
 فوجب التغاير فنثبت ان
 الامر ماهية قائمة بالنفي بغير
 عنها بالعبارة المختلفة اذا
 ثبت هذا فنقول تلك الماهية
 ليست عبارة عن ارادة
 المأمور به لانه تعالى أمر
 الكافر بالايمان وسقيم
 الابرار من اليقين على انه
 تعالى يمتنع ان يريد الايمان من
 الكافر فوجدناه ثابتا
 امر بدون الارادة فوجب
 التغاير فنثبت ان الامر والنهي
 بمعنى حقيقة قائمة بنفوس
 المتكلمين وبغير عنها بالالفاظ
 مختلفة

المسئلة السادسة عشر
 كلام الله تعالى قديم وابد
 عليه المنقول والمفعول أما
 المتقول فقوله تعالى (الله الامر
 من قبل ومن بعد) فان ثبت
 الامر لله من قبل جميع
 الاشياء فلو كان أمر الله مخلوقا

لزم حصول الامر من قبل نفسه وهو محال والثاني قوله تعالى (ألا اله الا الحق والامر) ميز بين الخلق وبين الامر فوجب ان لا يكون الامر داخلاً في الخلق والثالث ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان يقول أعوذ بكلمات الله التامات فوصف كلمات الله تعالى بالتام والمحدث لا يكون تاماً والرابع ان الكلام من صفات الكمال فلو كان محدثاً كانت ذاته خالية عن صفات الكمال قبل حدوثه والخلق عن الكمال ناقص وذلك على الله محال والخامس انما يمتنان كونه تعالى أمراً وانما هي من صفات الكمال ولا يمكن ان يكون ذلك عين هذه العبارات بل لا بد وان تكون صفات تدل عليها هذه العبارات فتو كانت تلك الصفات حادثه لزم ان تكون ذاته محلاً للحوادث وهو محال والسادس ان الكلام لو كان حادثاً لكان اما ان يقوم بذات الله تعالى أو بغيره أو لا يقوم بمحل فلو قام بذات الله تعالى لزم كونه محلاً للحوادث وهو محال وان قام بغيره فهو أيضاً محال لانه لو جاز ان يكون متكاملًا بكلام قائم بغيره لجاز ان

اللاحق فلان وجوده يتألف في عدمه فكان متافياً لا يمكن عدمه فكان مستلزماً للوجود واعلم ان شيئاً من الممكنات لا يتفلسف عن هذين الوجوبين لكنهما خارجان لادخال (١) **مسئله** علة الحاجة الى المؤثر الامكان لا الحدوث لان الحدوث كيمية في وجود الحادث فيكون متأخر عنه والوجود متأخر عن تأثير القادر فيه المتأخر عن احتياج الممكن اليه المتأخر عن علة احتياجه اليه فلو كانت العلة هي الحدوث لزم تأخير الشيء عن نفسه مما رتب احتجوا بان علة الحاجة لو كانت هي الامكان لزم احتياج العدم الممكن الى المؤثر وهو محال لان التأخير يستدعي حصول الاثر والعدم في محض فلا يكون أثراً والجواب ما قيل ان علة العدم عدم العلة وفيه ما فيه (٢) **مسئله** الممكن حال بقاءه لا يستغنى عن المؤثر لان علة الحاجة انما يمكن والامكان ضروري للزوم لما هيته الممكن وهي أبداً محتاجة لا يقال انه حال البقاء أولى بالوجود وتلك الاولوية مانعة من احتياجه الى المؤثر لاننا نقول هذه الاولوية المغنية عن المرجح ان كانت خاصة بحال الحدوث لزم استغناء الممكن من المؤثر حال الحدوث والا فهو أمر حادث حال البقاء ولولا ما حصل الاستمرار والشيء حال استمراره منقتر بالمرجح احتجوا بان المؤثر حال بقاء الاثر اما ان يكون له أثر أو لا يكون فان كان له أثر فذلك الاثر أمالوجب ودل الذي كان حاصلاً وهو محال لان تحصيل الحاصل محال أو أمراً جديداً فكان المؤثر مؤثراً في الجديد لا في الباقي وان لم يكن له أثر أصلاً استحالة ان يكون له فيه تأثير والجواب ان لا نفي بالتأثير تحصيل أمر جديد بل بقاء الاثر بقاء المؤثر (٣) **تقسيم** الموجودات على رأى المتكلمين

(١) أقول قد مر تقرير هذين الوجهين والفريقين فمما مضى ولما كان الممكن لذاته لا يتفلسف عن الوجود أو عن العدم فهو لا يتفلسف كل واحد من حاله عن هذين الوجوبين لوجوده أولاً وعدمه وهو لا يتفلسف شأنهما كما لا يتفلسف أحد الطرفين لذاته وهو مني قوله لكنهما خارجان لادخال (٢) أقول الحدوث هو كون الوجود مسبوقاً بعدمه فهو لا وجود للموه وفيه والصفة متأخرة بالطبع عن موصوفها والوجود الموصوف به متأخر عن تأثير موصوفه بالذات تأخير المعلول عن العلة وتأثير الموجد متأخر عن احتياج الاثر اليه في الوجود تأخيراً بالطبيع واحتياج الاثر متأخر عن علة بالذات وجميعها أربع تأخرات اثنتان بالطبع واثنتان بالذات وذلك يقتضي امتناع كون الحدوث علة للاحتياج وقد قالوا في معارضة الامكان صفة للممكن فهو متأخر عنه والممكن متأخر عن تأثير المؤثر فيه والتأثير متأخر عن الاحتياج المتأخر عن علة وهو فاسد ولان الممكن الموصوف بالامكان ليس متأخر عن تأثير المؤثر انما المتأخر عنه وجوده أو عدمه المتأخرين عن ذاته اللذين بسببهما احتياج الى مؤثر ثم الى علة الاحتياج والقائلون بكون الامكان علة الحاجة هم الفلاسفة والمتأخرون من المتكلمين والقائلون بكون الحدوث علة لهم اقدمون منهم وقولهم لو كان الامكان علة الحاجة لزم احتياج العدم الى المؤثر وهو محال ليس بشيء لان عدم المعلول ليس نفيًا صريحاً ولا مانعاً من ان يكون معلولاً لعدم العلة كما مر القول فيه وقد تبين ان ذلك مشتمل على فساد

(٣) أقول القول بان الممكن حال بقاءه محتاج الى المؤثر هو قول الحكماء والمتأخرين من المتكلمين وبعض منهم يفرقون بين الموجد وبين الباقي والاعتراض بان المؤثر حال البقاء اما ان يكون له في الاثر تأثير أم لا يشتمل على غلط فان المؤثر في البقاء لا يكون له أثر البقاء حال العدم وتحصيل الحاصل انما لزم منه والحق ان المؤثر يفيد البقاء بعد الاحداث وقوله وان كان أمراً جديداً كان المؤثر مؤثراً في الجديد لا في الباقي جوابه نعم تأثيره بعد الاحداث في أمر جديده والبقاء فان غير الاحداث فهو مؤثر في أمر جديد صار به باقياً لا في الذي كان باقياً وقوله في الجواب لا نفي بالتأثير تحصيل أمر جديد بل بقاء الاثر

الموجود اما ان يكون قديما او حديثا اما القديم فهو لا اول لوجوده وهو الله سبحانه وتعالى والمحدث
 ما لوجوده اول وهو ما عداه قالت الفلاسفة مفهوم قولنا كان الله في الازل موجودا اما ان يكون عديما
 او وجوديا والاول باطل والا لكان قولنا ما كان موجودا في الازل متبوعا فيكون المعدوم موصوفا
 بالوصف الوجودي وهو محال فثبت ان ذلك المفهوم وجودي وهو اما ان يكون عين الله تعالى او غير
 والاول محال لان كونه في الازل غير حاصل الآن والا لكان الآن هو الازل وكل ما وجد الآن وجد في الازل
 هذا خلف لكن ذاته حاصلة الآن فكونه في الازل امر زائد على ذاته وذلك الامر كان موجودا في الازل وقد
 كان في الازل مع الله تعالى غيره ثم ذلك الغير هو الذي يلحقه معنى كان ويكون لذاته وذلك هو الزمان والزمان
 موجود في الاول قال المتكلمون معنى كون الله تعالى قديما اننا لو قدرنا أزمنة لا أول لها لكان الله
 تعالى موجودا معها بأسرها وبما يقرر ذلك اننا لو اعتبرنا الزمان في ماهية الحدوث والقدم لكن ذلك
 الزمان اما ان يكون قديما او حادثا فان كان قديما مع الله ليس له زمان آخر فقد صار القدم موصولا من
 غير اعتبار الزمان واذ عقل ذلك في موضع فليعقل ذلك في كل موضع وان كان حادثا لم يعتبر في حدوثه
 زمان آخر لا يستحالة ان يكون للزمان زمان آخر واذ عقل الحدوث في نفس الزمان من غير اعتبار زمان
 فليعقل مثله في سائر المواضع (١) (خواص القديم والمحدث) (مسئلة) اتفق المتكلمون على ان
 القديم يستحيل اسناده الى الفاعل واتفقت الفلاسفة على انه غير ممكن مع زمانا فان العالم قديم عندهم زمانا
 مع انه فعل الله تعالى وعندى ان الخلق في هذا المقام لفظي لان المتكلمين لم ينعنوا اسناد القديم الى
 المؤثر الموجب بالذات ولذلك زعموا مثبتا لحوال من ان عالمية الله تعالى وعلمه قديمان مع ان العالمية معللة
 بالعلم وزعم أبو هاشم ان العالمية والقادرية والحسية والموجودية معللة بجملة خامسة مع ان الكل قديم
 وزعم أبو الحسين ان العالمية حالة معللة بالذات وهؤلاء اعموان كانوا يمتنعون عن اطلاق لفظ القديم على
 هذه الاحوال لكنهم يعطون المعنى في الحقيقة (٢) وأما الفلاسفة فأنهم انما يجوزوا اسناد العالم الى

الموجود اما ان يكون قديما او حديثا اما القديم فهو لا اول لوجوده وهو الله سبحانه وتعالى والمحدث
 ما لوجوده اول وهو ما عداه قالت الفلاسفة مفهوم قولنا كان الله في الازل موجودا اما ان يكون عديما
 او وجوديا والاول باطل والا لكان قولنا ما كان موجودا في الازل متبوعا فيكون المعدوم موصوفا
 بالوصف الوجودي وهو محال فثبت ان ذلك المفهوم وجودي وهو اما ان يكون عين الله تعالى او غير
 والاول محال لان كونه في الازل غير حاصل الآن والا لكان الآن هو الازل وكل ما وجد الآن وجد في الازل
 هذا خلف لكن ذاته حاصلة الآن فكونه في الازل امر زائد على ذاته وذلك الامر كان موجودا في الازل وقد
 كان في الازل مع الله تعالى غيره ثم ذلك الغير هو الذي يلحقه معنى كان ويكون لذاته وذلك هو الزمان والزمان
 موجود في الاول قال المتكلمون معنى كون الله تعالى قديما اننا لو قدرنا أزمنة لا أول لها لكان الله
 تعالى موجودا معها بأسرها وبما يقرر ذلك اننا لو اعتبرنا الزمان في ماهية الحدوث والقدم لكن ذلك
 الزمان اما ان يكون قديما او حادثا فان كان قديما مع الله ليس له زمان آخر فقد صار القدم موصولا من
 غير اعتبار الزمان واذ عقل ذلك في موضع فليعقل ذلك في كل موضع وان كان حادثا لم يعتبر في حدوثه
 زمان آخر لا يستحالة ان يكون للزمان زمان آخر واذ عقل الحدوث في نفس الزمان من غير اعتبار زمان
 فليعقل مثله في سائر المواضع (١) (خواص القديم والمحدث) (مسئلة) اتفق المتكلمون على ان
 القديم يستحيل اسناده الى الفاعل واتفقت الفلاسفة على انه غير ممكن مع زمانا فان العالم قديم عندهم زمانا
 مع انه فعل الله تعالى وعندى ان الخلق في هذا المقام لفظي لان المتكلمين لم ينعنوا اسناد القديم الى
 المؤثر الموجب بالذات ولذلك زعموا مثبتا لحوال من ان عالمية الله تعالى وعلمه قديمان مع ان العالمية معللة
 بالعلم وزعم أبو هاشم ان العالمية والقادرية والحسية والموجودية معللة بجملة خامسة مع ان الكل قديم
 وزعم أبو الحسين ان العالمية حالة معللة بالذات وهؤلاء اعموان كانوا يمتنعون عن اطلاق لفظ القديم على
 هذه الاحوال لكنهم يعطون المعنى في الحقيقة (٢) وأما الفلاسفة فأنهم انما يجوزوا اسناد العالم الى

لبقاء المؤثر ليس بشئ لان البقاء المستفاد من المؤثر امر جديد لولاه لكان الاثر مما لا يبق
 (١) أقول صغرات الله تعالى عنه ممن يقول بكونها زائدة على ذاته ليست بجملة منه ولذلك كان من
 الصواب أن يقول وهو الله وصفاته وفي المحدث يقول وهو ما عداه وعدا صفاته والشبهة التي أوردتها
 الفلاسفة اخترعها هؤلاء لاجلهم واستبشئ فانه قال كان الله موجودا في الازل صفة ثبوتية لانه نقيض
 ما كان كذلك ولو كان النقيض ثبوتيا لكان المعدوم موصوفا بصفة ثبوتية أقول قدم ما في هذه
 الطريقة من الغلط وأيضا يقتضي كان الله موجودا في الازل ما كان الله موجودا في الازل وهو قضية
 ولا يكون شئ من المعدومات موصوفا بهذه الصفة وان جعل بازائه شئ كان معدوما موجودا في الازل
 حتى يصير ذلك المعدوم موصوفا بانه لم يكن في الازل لم تكن هذه القضية تقيدها لا لولي الخالف
 موضوعهما وان أراد بذلك أن الكون واللا كون متناقضان والمكون محمول على الله واللا كون محمول
 على العدم فيكون الكون وجوديا كان ارادة قضيتين بدل مفردين حشوا والكلام على مثل هذه
 المناقضة وفسادها مما ذكرناه مرارا وللفلاسفة شبهة غير هذه في قدم الزمان سيأتي ذكرها والجواب عنها
 وقوله قال المتكلمون معنى كون الله قديما اننا لو قدرنا أزمنة لا نهاية لها لكان الله معها كلام لم يرتضيه
 كل المتكلمين فان كون الشئ مع الشئ لا يتحقق الا فيما كان في زمان أو تقدر زمانا والمحققون منهم
 يقولون معناها انه غير مسبوق بغيره لا يقال ان السابق أيضا لا يتحقق الا بتقدير زمان لانهم
 يقولون سلب السابق منه لا يقتضي كونه زمانيا
 (٢) أقول انما ذهب المتكلمون الى أن القديم يستحيل اسناده الى الفاعل لا قولهم علمه الحاجة

بالم

المسئلة السابعة عشر
 قالت الحنابلة كلام الله تعالى ليس الا الحروف والاصوات وهي قديمة أزلية وأطبق الله قلاء على أن الذي قاله محمد للضروريات ثم الذي يدل على بطلانه وجهان الوجه الاول انه اما ان يقال انه تكلم به هذه الحروف دفعة واحدة أو على التعاقب فان كان الاول لم يحصل منها هذه الكلمات التي نسمعها لان التي نسمعها حروف متعاقبة فغنى ذلك لا يكون هذا القرآن المسعوع قديما وان كان الثاني فالاول لما انقضى كان محدثا لان ما ثبت عدم امتنع قدمه والثاني لما حصل بعده عدمه كان حادثا والوجه الثاني أن هذه الحروف والاصوات قائمة بالسنتنا وحلوقنا فلو كانت هذه الحروف والاصوات نفس صفة الله تعالى لزم أن تكون صفة الله وكلته حالة في ذات كل أحد من الناس ثم ان النصارى لما أثبتوا لبول كلمة الله تعالى في عيسى عليه السلام وحده كفرهم جمهور المسلمين فالذي يثبت هذا الحلول في حق كل أحد من الناس

البارى تعالى لكنه عندهم موجب بالذات حتى لو اعتقدوا فيه كونه فاعلا بالاختيار لما جوزوا كونه موجد للعالم القديم فظهر من هذا اتفاق الكل على جواز اسناد القديم الى الموجد القديم وامتناع اسناده الى المختار (١) **مسئلة ثمانية** أهل السنة رضى الله عنهم أثبتوا القدماء وهي ذات الله سبحانه وتعالى وصفاته والمعتزلة بالعوائى انكارها لكنهم قالوا به في المعنى لانهم قالوا الاحوال الخمسة المذكورة ثابتة في الاول مع الذات فعلى هذا الثابت في الازل أمور كثيرة ولا معنى القديم الا ذلك وأما القول بقديم سوى ذات الله تعالى وصفاته فقد اتفق المسلمون على انكاره لكنهم عولوا فيه على السمع لان دليل التمايز لا يدل الا على نفي قديم قادر ولا حى فلا (٢) وأما الحر يانيون فقد أثبتوا خصال القدماء حيان فاعلان البارى والنفس وعنوا بالنفس ما يكون مبدأ للحياة وهي الارواح البشرية والسموات والارضات منقعل وهو الهوى واثنان لحيان ولا فاعلان ولا منفعلان وهما الدهر والقضاء اما قدم البارى تعالى فالدليل عليه مشهور واما قدم النفس والهوى فهو بناء على ان كل محدث مسبوق بمادة فقالوا لو كانت النفس حادثة لكانت لها مادة ومادتها ان كانت حادثة افتقرت الى مادة أخرى الى النهاية ولزم التسلسل وان كانت قديمة فهو المطلوب وأما الهوى فان كانت حادثة لزم التسلسل وان كانت قديمة فهو المطلوب وأما الدهر وهو الزمان فلانه غير قابل للعدم لان كل ما يصح عليه عدمه كان عدمه بعد وجوده بعد دية زمانية فيكون الزمان موجودا حال ما فرض معدوما فهذا محال فاذا قدر لزم من فرض عدمه لذاته محال فيكون واحدا لذاته وأما القضاء فهو أيضا واجب لذاته لان الواجب لذاته هو الذي يشهد

هو الحدوث فان هذا القول يختص ببعضهم كما مر لكن لقولهم بان ما سوى الله تعالى وصفاته محدث وللاحوال التي ذكرها عند مشيئته ليست بوجوده ولا معدومة فلا يوصف بالقدم على ما ذكره وفي نفسه غير القديم بما لا أول لوجوده الا أن تغير النفس غير وتقول القديم ما لا أول لثبوته على أن الوجود والثبوت عنده مترادفان لكنه نقول ههنا ما قال المتكلمون وليس عند بعضهم معناه ما واحدا أو بالاحتمال لا يقول بالحال لكنه يقول العلم صفة لله قديمة معللة بالذات وأما أصحاب أبي الحسن الاشعري فيقولون بصفات قديمة لكنهم يقولون لا هى الذات ولا غيبها فذلك لا يطلبون المعلولة عليها والحق في أن جميعهم اعطوا معنى القديم في الحقيقة على هذه الصفات معه فان إثباتهم عن اطلاق لفظ القديم عليها ليس بمحقق

(١) أقول اختلفوا أيضا في معنى الاختيار فان الفلاسفة يطلقون اسم المختار على الله تعالى وليكن لا بالمعنى الذي يفسر المتكلمون الاختيار به وذلك انهم يقولون بوجوب صدور الفعل عنه تعالى دائما والمتكلمون ينفردون بدوام الصدور عنه ويقول بعضهم بوجوب الصدور نظرا الى قدرته وارادته وينفي بعضهم وجوب الصدور عنه أصلا ويقولون انه تعالى يختار أحد الطرفين المتساويين على الآخر لا مرجح

(٢) أقول أهل السنة لا يعترفون باثبات القدماء لان القدماء عبارة عن أشياء متغيرة كل واحد منها قديم وهم لا يقولون بالتغير الا في الذوات اما في الصفات فلا يقولون بالتغير ولا في الصفات مع الذوات على ما ذهب اليه أبو الحسن الاشعري والمعتزلة يفرقون بين الثبوت والوجود ولا يقولون بوجود القدماء والاحوال الخمسة هو قول أبي هاشم وحده فانه على القادر بغير الحية بحالة خامسة هي الالهية والمسلمين أدلة على نفي القدماء منها بان كل محدث وذلك يدل على حدوث ما سوى الله تعالى واما بدليل التمايز فلا يمكن نفي قدماء اذ كانوا احياء عالمين مردين لانهم غير قادرين لان امتناع التمايز انما يثبت عند أكثر القادرين وأما الادلة السمعية فكثيرة

يكون كفره أغلظ من كفر
النصارى بكثير واحتجوا
على قولهم بأن كلام الله تعالى
مسموع بدليل قوله تعالى
(وان أحد من المشركون
استجارك فأجره حتى يسمع
كلام الله) وهذا يدل على
أن كلام الله مسموع فلما
دل الدليل على أن كلام الله
قديم وجب أن تكون هذه
الحروف المسموعة قديمة
والجواب أن المسموع هو
هذه الحروف المتعاقبة
وكونها متعاقبة يقتضي أنها
حدثت بعد انقضاء غيرها
ومنى كان الأمر كذلك كان
اعلم الضروري حاصله لا
بامتناع كونها قديمة.

المسئلة الثامنة عشر
قال الاكثر من أهل
السنة كلام الله تعالى
واحد والمعنى أنه أظهر وأبهر
التعجب منه وقالوا الأمر
والنهي والخبر والاستخبار
حقائق مختلفة فافعل بأن
الكلام من الواحد مع
كونه واحدا أمر ونهي
وخبر واستخبار يقتضي
كون الحقائق الكثيرة حقيقة
واحدة وذلك باطل بالبدية
واعلم أن عندنا الأمر عبارة
عن الإعلام بحلول العقاب
وكذلك النهي وأما الاستفهام
فانه أيضا إعلام مخصوص
فيرجع حاصل جميع

صريح الفطرة بامتناع ارتفاعه والقضاء كذلك لانه لو ارتفعت لما بقيت الجهات متميزة بحسب
الاشارات وذلك غير معقول (١) **مسئلة** زعم عبد الله بن سعيد منا أن القدم صفة وزعمت الكرامية
أن الحدوث صفة وهما باطلان لان القدم لو كان صفة لكانت قديمة والحدوث لو كان صفة لكانت حادثة
ولزم التماسل (٢) **مسئلة** زعمت الفلاسفة أن كل محدث فهو مسبوق بمادة ومدة أما المادة
فلان المحدث مسبوق بالاسكان فهو صفة وجودية متغايرة لصفة اقتدار القادر عليه وهو قديم على كونه
ممكن في نفسه اذ لو كان امكانها نفس صفة اقتدار القادر عليها لزم توقف الشيء على نفسه فثبت أن الامكان
صفة موجودة وهي سابقة على وجود الممكن فيستدعي محلا وهو المادة والجواب عنها ما مر في مسئلة
المعوم (٣) وأما المدة فقالوا كل محدث فقدمه قبل وجوده فتلك القبلية ليست نفس العدم فان العدم
قبل كالعدم بعد وليس القبل بعد وهي صفة وجودية فتستدعي موصوفا موجودا قبل ذلك الحادث شيء
موصوف بالقبالية لا إلى أول فنهنا قبلات لا أول والذي يلحقه القبالية لذاته هو الزمان فنهنا زمان لا أول
له والجواب أن تقدم عدم الحادث على وجوده لو وجب أن يكون بالزمان لكان تقدم كل واحد من أجزاء
الزمان على وجوده بالزمان ولكان تقدم البارى تعالى على هذا الجزء من الزمان بالزمان فيلزم أن يكون
الله تعالى زمانيا وان يكون الزمان زمانيا فنهنا محالان (٤) **مسئلة** العدم لا يصح على القديم ولما
كانت هذه المسئلة واحدة قدمت مسئلة الحدوث رأينا أن نذكر برهانها هناك فتقسيم المكثفات على
رأى الحكماء في فقول الحال قد يكون سببا لتوأم المحل اما بأن يقتضى الحال وجود المحل ثم تصير نفسه

(١) أقول هذه حكاية مذهبهم وما يلحق لان تكون دلالتهم عليه ومال ابن زكريا الطائيب الرازى الى
ذلك المذهب وعمل فيه كتابا موسوما بالقول في القدماء الخمسة وسأيت في القول في كل واحد منها
(٢) أقول لا يلزم على عبد الله بن سعيد شيء لانه يقول لكل ما ليس العدم داخل في مفهومه فاذا وصف
بالقدم احتج الى صفة زائدة عليه هي القدم وأما العدم فلا يحتاج الى كونه لذاته قديما ولا كرامية أن
يقولوا صفة الحدوث ليست موجودة على ما مر فكيف يوصف بالحدوث ولهم ان يقولوا الصفات
لا توصف بالقدم والحدوث لان الاتصاف به عام في شأن الذوات
(٣) أقول ما مر في مسئلة المعوم ان الامكان لا يجوز ان يكون ثابتا في العدم لان الذوات
المعومة تمتنع عليها التغير والخروج عن الذاتية فلا يمكن ان تصف بالامكان ثم انه حكم بصحة في
حجتم الثانية بأنه يقتضى الامكان المحمول عليه النفي فيجب ان يكون ثابتا وهو ثابتا في العدم
صفة المعوم بل انما وجب له كونه ثابتا ان يكون الموصوف به موجودا وان كان ما يؤل اليه الممكن
معدوما والتحقق في هذا الموضع هو ان الامكان يقع بالاشتراك اللفظي عندهم على معنيين أحدهما
ما يقابل الامتناع وهو عندهم صفة عينية يوصف بها كل ماعدا الواجب والامتناع من التصورات ولا
يلزم من اتصاف الماهية بها كونها مادة والثاني الاستعداد وهو موجود عندهم معدود في نوع من
أنواع جنس الكيف واذا كان موجودا وعرضا وغير باقي بعد الخروج الى العقب فيحتاج للمحالة قبل
الخروج الى محل وهو المادة فهذا البحث معهم يجب ان يكون في اثبات ذلك الغرض ونفيه
(٤) أقول انهم يقولون القبالية والبعديية يلحقان الزمان لذاته واغتر الزمان بسبب الزمان والوجود والعدم
لما يدخل الزمان في مفهومهما احتياجا في صيرورتها بعد وقبل الى زمان أما أجزاء الزمان فلا تحتاج
الى غير أنفسها ولا العدم بالقياس اليها في كونها بعد وقبل الى غيرها وأما البارى تعالى وكل ما هو علة
الزمان أو شرط وجوده فلا يكون في الزمان ولا معه الا في التوهم حيث يقتضي التوهم على الزمانيات
فهذا ما قالوه ههنا

الاتقسام الى الاقسام وكما
لا يمنع ان يكون العلم الواحد
علما بالاشياء الكثيرة
فكذلك لا يمنع ان يكون
الخبر الواحد خبرا عن الاشياء
الكثيرة

المسئلة التاسعة عشر
انه تعالى بقى لذاته خالفا
للشئ مري لذاته واجب
الوجود لذاته والواجب لذاته
يمنع ان يكون واجبا لغيره
فيمتنع كونه باقيا بالبقاء
وايضالو كان باقيا بالبقاء
ليمكان كون بقائه بقاؤه ان
كان لبقاء آخر لم التماس
وان كان لبقاء الذات لم
الدور وان كان لنفسه
فحينئذ يكون البقاء باقيا
لنفسه والذات باقية ببقاء
البقاء فكان البقاء واجب
الوجود لذاته والذات واجبة
الوجود لغيره فحينئذ تنقلب
الذات صفة والصفة ذاتا
وهو محال

المسئلة العشرون
اعلم انه لا يلزم من عدم
الدليل على الشئ عدم
المدلول ألا ترى ان في الازل
لم يوجد ما يدل على وجود
الله تعالى فلو لم يكن من عدم
الدليل عدم المدلول لم
الحكم بكون الله تعالى حادثا
وهذا محال اذا ثبت هذا
فنقول هذه الصفات التي
عرفناها واجب الافرار بها

حالة فيه أو بان يقتضى الاثر حلول مؤثره فيه وعلى هذين التقديرين لا يلزم منه الدور فالحل المنقوم بنفسه
المنقوم بالحل فيه يسمى بالموضوع وهو أخص من المحل فيكون عدمه أعم من عدم المحل (١) اذا عرفت
هذا فنقول الممكن اما ان يكون في الموضوع وهو العرض أولا يكون وهو الجوهر والجوهر اما ان يكون في
المحل وهو الصورة أو يكون محلا وهو الهيولى أو مر كيان الصورة والهيولى وهو الجسم فقط بالاستقراء
أولا حالا ولا محلا ولا مركبا منها وهو اما ان يكون متعلقا بالاجسام متعلقا بالتدبير وهو النفس أولا
يكون وهو العقل وأما العرض وهو اما ان يقتضى نسبة أو قسمة أو نسبة ولا قسمة اما النسبة نسبة
أقسام الاين وهو الحصول في المكان والتمت في الزمان أو في ظرفه والمضاف وهو النسبة
المتكررة والمالك ويقال له الجدة أيضا وهو كون الشئ محاطا بغيره الذي ينتقل بانتقاله وان يفعل
وهو التأثير وان يفعل وهو التأثير والوضع وهو الهيئة الحاصلة للجسم بسبب ما بين أجزائه من النسب
وما بين تلك الأجزاء وبين الامور الخارجية عنها من النسب اما العرض الذي يقتضى القسمة فاما ان
يكون بحيث ينقسم الى أجزاء مشتركة في حد واحد وهو الحكم المتصل أولا يشترك في حد واحد
وهو الحكم المنفصل أما المتصل فاما ان تكون الأجزاء المتصلة فيه بحيث توجد معا واما ان لا يكون كذلك
قالا هو الحكم المتصل القار الذات وهو اما ان يكون ذا بعد واحد وهو الخط أو ذا بعدين وهو السطح
أو ذا ثلاثة أبعاد وهو الجسم التعليمي وأما الذي لا يكون قارا للذات فهو الزمان فقط وأما المنفصل فهو
العدد وأما العرض الذي لا يقتضى قسمة ولا نسبة فهو الكيف وأقسامه أربعة أحدها المحسوسات
بالحواس الخمسة وثانيها الكيفيات النفسانية وثالثها التهيؤات لا بدفع وهو القوة أو التأثير وهو
اللاقوة ورابعها الكيفيات المختصة بالكميات أما المتصلة كالاتقاف والانعفاء وأما المنفصلة كالاولية
والتركيب والتقدم والتأخر (٢) اما المتكاملون فقد أنكرنا وجود الاعراض النسبية أما الاضافة
ولأنها لو كانت موجودة لكانت في محل وحدها في محلها انسية بين ذاتها وبين ذلك المحل فكانت

(١) أقول المحل قابل للمحال فلا يكون عندهم فاعلانية فالقول بان يقتضى الاثر حلول مؤثره فيه غير
معقول عندهم والمراد ههنا من المحال الذي يكون سببا في قيام المحل ههنا هو الصورة ومن المحل الهيولى
وبريدون بهذا البيان ان امتناع الانفكاك بينهما الاحتياج كل واحد منهما الى الآخر لا يقتضى الدور
والحال الذي لا يقوم به محله هو عرض ومحله الموضوع

(٢) أقول في قوله أو مر كيان الصورة والهيولى وهو الجسم فقط بالاستقراء نظر فان الحكماء
لا يستعملون الاستقراء ههنا ولا يحتاجون اليه بل يسمون الجوهر الى الجسم وأجزائه الى ما ليس
بجسم ولا بالأجزاء وهذه نسبة حاضرة ويسمون القسم الاول بالماضى والقسم الثاني بالمفارق ويسمون
الاول الى نفس المادة والى ما يقوم بها والى ما يقوم بها والاول هو الهيولى والثاني هو الصورة وهما
جزأ الجسم والثالث هو الجسم وأما المفارق فاما ان يتصرف في الماديات أولا يتصرف في نفس
والعقل وأسماء أنواع الكيف أما النوع الاول فسمى بالانفعاليات والانفعالات والاول راحة
كحمة الدم والثاني غير راحة كحمة الخجل وأما النوع الثاني فسمى بالمكان والملاكة أما المحل
فسر بعبارة الزوال كغضب الحليم وأما الملاكة فبعبارة الزوال كعبه الصحاح وأما النوع الثالث فسمى
بالقوة واللاقوة واما اسم القوة لدفع فقطان الصلابة قوة وهي تهيؤ لا يفعل بسرعة والبطء لاقوة
وايسر يتأثر عن شئ بل موما قطع ذو الحركة بسببه مسافة قليلة فالقوة اسم لاستعداد نسبة تفعل الشئ
بسهولة أو تفعل بعسره اللاقوة اسم لاستعداد نسبة تفعل بعسرا أو تفعل بسهولة والنوع الرابع
ليس له اسم غير ما ذكر

غير ذاتها وذلك الغير أيضا يكون حالا في المحل فيكون حلوله زائدا ولزم التسلسل ولأن كل حادث يحدث
فإن الله تعالى يكون موجودا معه في ذلك الزمان فلو كانت تلك المعية صفة وجودية لزم حدوث الصفة
في ذات الله تعالى ولأن الإضافة لو كانت صفة موجودة لكان وجودها غير ماهيتها بناء على أن الوجود
وصف مشترك فيه بين كل الموجودات فحصل وجودها ماهيتها إضافة بين وجودها وماهيتها
وتلك الإضافة سابقة على تحقق الإضافة الموصولة فيكون الشيء موجودا قبل نفسه هذا خلف وأما
نسبة الشيء إلى الزمان فلو كانت صفة وجودية لكان لها نسبة أخرى إلى ذلك الزمان ولزم التسلسل
وكذا التأثير لو كان صفة زائدة لكانت تلك الصفة ممكنة بذاتها مفتقرة إلى مؤثر وكان تأثير المؤثر فيها
صفة أخرى ولزم التسلسل وكذا القبول لو كان صفة زائدة لكانت موصوفة بالذات بها صفة أخرى
ولزم التسلسل (١) أما الحكماء فقد احتجوا على ثبوت هذه النسب بأن كون السماء فوق الأرض مثلا
أمر حاصل سواء وجد الغرض والاعتبار أو لم يوجد وهو ليس أمر عديم إلا أن الشيء قد لا يكون فوقًا ثم
يصير فوقًا فالعقوبة التي حصلت بعد العدم لا تكون عديمة والالكان في الشيء عدميا وهو محال
فالعقوبة أمر ثبوتي وليست هي نفس الذات لأن الجسم من حيث أنه جسم غير مقول بالقياس إلى الغير
ومن حيث أنه فوق مقول بالقياس إلى الغير ولأن الشيء قد لا يكون فوقًا ثم يصير فوقًا فالذات باقية في
الحالين والعقوبة غير حاصلة في الحالين (٢) ثم إن معمر من قدماء المتكلمين أثبت لقوة هذه الحجج هذه

في بقية الكلام في الصفات
وفيه مسائل

المسألة الأولى
أطبق أهل السنة على أن
الله تعالى يصح أن يرى
وأكثر الفلاسفة والمعتزلة
والكرامية والمجسمة ذلك
أما انكار الفلاسفة والمعتزلة

فظاهر وأما انكار
الكرامية والحنابلة فلا نهم
أطبقوا على أنه تعالى لولم
يكن جسمًا وفي مكان
لا تمتنع رؤيته وأهم
المهمات تعين محل النزاع
فتقول الأدراكات ثلاثة
مراتب أحدها وهو
أضعفها معرفة الشيء
لأنه سبحانه بل بواسطة
آثاره كما يتعرف من
وجود البناء إن ههنا بابا
ومن وجود النقش إن
ههنا نقاشا وثانيها وهو
أوسطها أن نعرف الشيء
بحسب ذاته المخصوصة
كما إذا عرفنا السواد
حيث هو سواد والبياض
من حيث هو بياض
وثالثها وهو أكملها كما
إذا أبصرنا بالعين السواد

غير ذاتها وذلك الغير أيضا يكون حالا في المحل فيكون حلوله زائدا ولزم التسلسل ولأن كل حادث يحدث
فإن الله تعالى يكون موجودا معه في ذلك الزمان فلو كانت تلك المعية صفة وجودية لزم حدوث الصفة
في ذات الله تعالى ولأن الإضافة لو كانت صفة موجودة لكان وجودها غير ماهيتها بناء على أن الوجود
وصف مشترك فيه بين كل الموجودات فحصل وجودها ماهيتها إضافة بين وجودها وماهيتها
وتلك الإضافة سابقة على تحقق الإضافة الموصولة فيكون الشيء موجودا قبل نفسه هذا خلف وأما
نسبة الشيء إلى الزمان فلو كانت صفة وجودية لكان لها نسبة أخرى إلى ذلك الزمان ولزم التسلسل
وكذا التأثير لو كان صفة زائدة لكانت تلك الصفة ممكنة بذاتها مفتقرة إلى مؤثر وكان تأثير المؤثر فيها
صفة أخرى ولزم التسلسل وكذا القبول لو كان صفة زائدة لكانت موصوفة بالذات بها صفة أخرى
ولزم التسلسل (١) أما الحكماء فقد احتجوا على ثبوت هذه النسب بأن كون السماء فوق الأرض مثلا
أمر حاصل سواء وجد الغرض والاعتبار أو لم يوجد وهو ليس أمر عديم إلا أن الشيء قد لا يكون فوقًا ثم
يصير فوقًا فالعقوبة التي حصلت بعد العدم لا تكون عديمة والالكان في الشيء عدميا وهو محال
فالعقوبة أمر ثبوتي وليست هي نفس الذات لأن الجسم من حيث أنه جسم غير مقول بالقياس إلى الغير
ومن حيث أنه فوق مقول بالقياس إلى الغير ولأن الشيء قد لا يكون فوقًا ثم يصير فوقًا فالذات باقية في
الحالين والعقوبة غير حاصلة في الحالين (٢) ثم إن معمر من قدماء المتكلمين أثبت لقوة هذه الحجج هذه

(١) أقول لو كانت هذه المقولات نسبا لكانت أنواعا للجنس عال هو النسبة ولم تكن أجناسا عالية وهم
لا يعنون بها ما يدخل النسبة في ذاتها بل بما يعرض لها النسب إلا الإضافة فإن صفه ومهما النسبة
وتستدعي تكرار النسبة وأما كون الإضافة عرضا حاليا في محل حلولها في ذلك المحل لا يكون إضافة بل
الإضافة تغرض للمحل إلى المحل وللحال إلى الحال بعد الحلول كما تغرض للرأس ولذي الرأس والتحقيق
ههنا أن وجود الإضافة الحقيقية لا يكون إلا في العقل ولا يكون في الخارج لا يكون الوجود
بمحيط يحدث في العقل من تصوره الإضافة فإن ولادة شخص من شخص أمر موجود في الخارج
وإذا تصوره العقل يعقل أبوة في أحدها وبنوة في الآخر ولا يلزم التسلسل لأن الأبوة إذا عرضت
لشخص وإن كان ذلك العرض إضافة أخرى لذكرها لا تكون أبوة أخرى فإذا لا تسلسل الأبوة وتلك
الإضافة أيضا أمر عقلي ولا تسلسل لأنها تنقطع عنه وتوقف العقل وهم يقولون إن الله تعالى صفات
إضافية كالاول والآخروالمتالي والرازق والمبدع والصابغ وغير ذلك ولا يترجمون القول بهذه الصفات
غير المعية الزمانية لله تعالى وأما قوله حصول الوجود للماهية إضافة بينهم فليس بشيء لأن الإضافة
ههنا ليست إلا بمعنى الانضمام وليس ذلك مانع فيه وكون الشيء في الزمان نسبة كون الجسم
في المكان الذي يقول بوجوده المتكلم وأما النسبة فيلحقها بعد ثبوتها وأما التأثير فليس كل تأثير من
هذه المقولة بل يريدون التأثير الصادر عن المؤثر في زمان غير زمان الذات بمقطع السكين اللحم فإن
الجزأين لا يقعان في زمان واحد فلهيئة الحاصلة للسكين حين يقال له هوذا ينقطع لآبله ولا بعده هي
المعنية بأن يفعل وقس عليه الانفعال والنسبة إنما تعرض للعقل بين القاطع والمقطوع والانصاف
يقضي أن يتقل مذاهب المخصوص على ما ذهبوا إليه في الثلاثين شناعة بسبب سوء العقل

(٢) أقول كون الشيء عقليا كعقوبة السماء يباين كونه فرضيا فإن تحتية السماء بما يفرض
بل العقلي هو الذي يجب أن يحدث في العقل إذا عقل العقل ذلك الشيء كعقوبة السماء وما يفرض
فهو الذي يفرضه الفارض وإن كان محالا والذهن يشتملها ويجب أن يفهم كل واحد منهما ثلاثية
بسبب الاشتباه غلط

والبياض فان بينهما
العقل حزمة بأن هذه
المرتبة في الكشف والحلاء
أكمل من المرتبة المتقدمة
اذ عرفت هذا فنقول
أطبق أهل العلم على أنه
يمكن معرفة الله تعالى بالوجه
الأول وهل يمكن معرفته
بالوجه الثاني فيه اختلاف
وهل يمكن معرفته بالوجه
الثالث بمعنى أنه هل يمكن
أن يحصل للبشر نوع أدراك
نسبته إلى ذات الله تعالى
كنسبة الابصار إلى
المبصرات في قوة الظهور
والجلال هذا هو المراد من
قولنا أنه تصح رؤيته الله
تعالى أم لا وعند هذا يظهر
أن من قال العلم الضروري
حاصل بامتناعه فهو
جاهل مكابروا حجب الجمهور
من الأصحاب بأن قالوا لا
شك أنا نرى الطويل
والعريض ولا معنى
للتويل والعريض إلا
جواهر متألفة في سمات
مخصوص وذلك يدل على
أن الجواهر مرتبة ولا نزاع
أيضاً أن الألوان مرتبة
فثبت أن صحة لرؤية حكم
مشترك فيه بين الجواهر
والاعراس والحكم المشترك
فيه لا بد له من هيئة مشتركة
فيها والمشارك بين الجوهر
والعرض أما حدوث

الاعراض النسبية ولم يجدوا فعلاً لتسلسلات المذكورة فالتزموا وأثبتوا أعراضاً لانهاية لها يقوم كل واحد
منها بالآخر في التسلسل هذا باطل لأن كل عدد موجود فله نصف ونفسه أقل من كله وكلما كان
أقل من غيره فهو متناه فصفه متناه في العدد وكل ما نصفه متناه فكله متناه لانه ضعف المتناهى قال
بعضهم لا نسلم أن كل عدد فله نصف بل ذلك من خواص العدد المتناهى سلمنا لكن لم قلت بأن كل ما كان
أقل من غيره فهو متناه ليس أن معدورات الله تعالى أقل من معلوماته وتضعيف الالف مراراً لانهاية
لها أقل من تضعيف الالف مراراً لانهاية لها (١) ونحن نقول بحجة الفلاسفة على إثبات النسب يقتضى
كون المتقدم والمتأخر صفتين موجودتين وذلك محال لأن الإضافتين توجدان معاً ومجلاهما وجودان
معاً فالتبطل موجود مع البعد هذا خلف ولأننا نحكم على اليوم الماضي في اليوم الحاضر بكونه ماضياً
والمفهوم من كونه ماضياً ليس أمراً سلبياً لانه صار ماضياً بعد ما لم يكن ماضياً فإذا هو ثبوتى وليس ثبوتى
في الذهن فقط فأنالوفر ضاعدم الفرض والاعتبار فذلك اليوم ماضى في نفسه وليس عبارة عن نفس
ذلك اليوم لانه حين كان حاضراً لم يكن ماضياً فيلزم أن يكون وصف كونه ماضياً عرضاً حقيقياً قائماً به
حال عدمه فيكون الموجود قائماً بالعدم وهو محال (٢) وأما الوضع وهو هيئة الجلوس مثلاً فان أردت به
ما بكل واحد من آخر الجسم من الأيمن وما سة الغير فلا نزاع في ثبوتيه وان عني به أمر وراء ذلك قائم
بمجموع الأجزاء فهو محال لاستحالة حلول الواحد في المحال الكثيرة لا يقال لم لا يجوز أن يقال أنه
عرضت لمجموع تلك الأجزاء وحدة باعتبارها صارت واحدة وحينئذ لا يلزم من قيام هيئة الوضع بها
قيام الواحد بكثرة من الواحد لانا نقول لا شيئاً كيفية قيام تلك الوحدة بها كالاشكال في قيام
هيئة الوضع بها فان كان بسبب وحدة أخرى سابقة لزم التسلسل وكذا القول في الملك (٣) أما الكميات
المتصلة فبطل لانه في السطح الانهاية الجسم ونهاية الشيء هي أن يبقى ذلك الشيء وهذا لا يكون أمراً
وجودياً وكذا القول في النقطة والخط وأيضاً السطح لو كان عرضاً حالاً في الجسم المنقسم في الجهات

(١) أقول غير المتناهى لا يصير متناهياً بنقصان كل شئ منه والشيء ربما يكون متناهياً من جهة
غير متناه من وجه فلهذه خواص المتناهى من الوجه الأول وخواص غير المتناهى من الوجه الآخر وهذا
كتضعيف الالف والالفين مراراً لانهاية لها فيكون أحد غير المتناهيين نصف الآخر ولا يلزم منه تنهاى
أحدهما

(٢) أقول قد بينا أن الإضافتين - على عند تصور المضافين والمتقدم والمتأخر - موجودان في التصور
معاً ولا يلزم ذلك قيام موجود بغيره بل يلزم حدوث معقول متصور وذلك غير محال وقد عرفت أن ذلك
ثابت بنفس الأمر من غير الفرض وليس بالذهن الصرف

(٣) أقول الهيئة المسماة بالوضع إنما تحصل في الأجزاء بصيرورتها جملة واحدة وكذلك الزاوية
والشكل وليس ذلك حلول العرض الواحد في محال كثيرة إنما هو حلول عرض واحد في محال واحد
ينقسم باعتبار غير اعتبار وحدته ولم يدل على استحالة ذلك دليل وأما الواحد فهو الذى تجعل المجموع
واحدًا وإذا اعتبر فيه عدم الانقسام بوجه ما مثلاً كعشرة فأنها لا تنقسم من حيث هي عشرة وإن انقسمت
من حيث هي أحاد هي أجزاء العشرة وقد تكرر الواحد حين يقال وحدة واحدة ولا يلزم منه ثبوتيه فان
موضوع الوحدة الأولى هو الشيء الذى يقال أنه واحد وموضوع الوحدة الثانية هو الوحدة الأولى
وإذا لم تكرر الموضوعات في مرتبة واحدة لم يحصل من الوحدات عدد وليس قيام الوحدة بالموضوع
المنقسم محتاج إلى وحدة تسبقها بل هي اعتبار عدم الانقسام فيها من حيث اعتبار كونها ذلك المجموع
ولا يلزم التسلسل

الثلاثة والحال في الشيء الذي يكون كذلك ينقسم في الجهات الثلاثة فيكون جسمها هذا خاف (١) وأما الزمان فهو مقدار الحركة عند اسطاط ليس فتد احتجوا على انه لا يجوز أن يكون موجودا بأشياء وأنها انه لو كان موجودا لكان اما أن يكون قار الذات فيكون الحاضر عين الماضي فيكون الحادث اليوم حاضرا زمان الطوفان هذا خالف أولا يكون قار الذات وحيد في يقضى العقل بأن جزأ منه كان موجودا ولم يبق الآن فان جزأ منه حصل الآن والماضي والآن هو الزمان فيلزم منه وقوع الزمان في الزمان فلو كان أمرا وجوديا لزم التسلسل وهو محال (٢) وثانيه أن الزمان اما الماضي أو المستقبل أو الحال ولا شئ أن الماضي والمستقبل معدومان اما الحال فهو الآن وهو ما أن يكون منقسمه أولا يكون فان كان منقسمه لم توجد اجزائه معا فلا يكون الذي فرضناه وجودا موجودا هذا خالف وان لم يكن منقسمه كان عدمه دفعة لا محالة وعند فناءه يحدث أمر آخر دفعة فيلزم منه تنال الآفات ويلزم منه تركب الجسم من نقط متتابعة هذا خالف (٣) وثالثها الزمان لو كان موجودا لكان واجب الوجود لذاته وفساد التالي يدل على فساد المقدم وبيان الشرطية أنه لو كان موجودا وفرضناه قابلا لعدم فليفرض انه عدم فيكون عدمه بعد وجوده بديهيا لا توجد مع القبل وهذه البديهية لا تقضى الا عند تحقق الزمان فاذا يلزم من فرض عدم الزمان وجوده وذلك محال فادعوا فرض عدمه فيلزم المحال فاذا كان فرض عدمه محال فهو واجب لذاته وانما قلنا انه يستحيل أن يكون واجبا لذاته لا كل جزء منه حادث ويمكن

(١) أقول السطح ليس هو فناء الجسم فقط فان الفناء لا يقبل الاشارة الجسمية والسطح يقبلها والتحقيق يقتضي ان هناك ثلاثة أسور فناء للجسم في جهة معينة من جهاته ومقدار ذو طول وعرض فقط واضافة تعرض للفناء فيقال له بحسب تلك النهاية جميع ذي نهاية والمقدار موجود بديهيا يقبل الاشارة والفناء ليس بعدم محض بل عدم أحد ابعاد الجسم وهو شئ في الاضافة عارضة لها متأخرة عنها وير بما يعتبر السطح وحده من حيث هو مقدار ذلك موضوع علم الهندسة وكذلك الخط والنقطة ولا يلزم من حلول السطح في الجسم انقسامه في الجهات الثلاث كانهقسام الجسم لان ذلك يكون حكم العرض الساري في محله وليس السطح ولا الخط ولا النقطة من الاعراض السارية في محالها وكذلك الوحدة والوضع وغير ذلك مما لا ينقسم بانقسام المحل فهذا هو تقريرهم في هذا الموضوع

(٢) أقول ان كان الزمان قار الذات لا يكون الحاضر عين الماضي بل يكون معا في الجسم القوي هو قار الذات ولا يلزم منه ان يكون جزء منه هو عين الجزء الآخر وأما اذا كان الزمان غير قار الذات ولم يبق جزء منه عند حصول جزء آخر فلا يلزم منه ان يكون للزمان زمان لان القابلية والبديهية لاجزاء الزمان لتمامها فيكون جزءا مقدما على جزء لا يلزم من غير ما بل بذاتيه ما ولا يلزم منه التسلسل

(٣) أقول الزمان اما الماضي واما المستقبل وليس له قسم هو الآن انما الآن فصل مشترك بين الماضي والمستقبل كالنقطة في الخط والماضي المصروف ليس معدوم مطلقا انما هو معدوم في المستقبل والمستقبل معدوم في الماضي وكلاهما في الآن وكل واحد منهما موجود في حده وليس عدم شئ في شئ وهو عدمه مطلقا فالسما معدوم في البيت وليس معدوم في موضعه ولو كان الآن جزءا من الزمان لما أسكن قسمة الزمان الى قسمين مثلا نقول من الغدبة الى الآن ومن الآن الى الغدبة فان كان الآن جزءا لم تكن القسمة صحيحة ولا أسكن قسمة مقدارة من الزمان الى قسمين فالآن موجود وهو عرض حال في الزمان كالفصل المشترك في الخط وليس بجزء من الزمان وقد أثبتنا ان الزمان فلا يلزم منه تنافي الآفات

او الوجود والحادث
لا يصلح للعلمية لان الحدوث
عبارة عن وجود بعد عدم
والقيد العدمي لا يصلح
للعلمية فوجب ان تكون
العلمة هي الوجود والله
تعالى موجود فوجب القول
بصحته رؤيته وهذا عندي
ضيق لانه يقال الجوهر
والعرض محال لو كان فصحة
المخلوقة حكم مشترك بينهما
فلا بد من علة مشتركة
والشئ ترك اما الحدوث
واما الوجود والحدوث
باطل بما ذكرناه فبه في
الوجود ودفع ان يصح
كونه تعالى محال لوقا وكما ان
هذا باطل فكذلك ما ذكرناه
باطل وأيضا فان ادرك
بالعلم الطويل والعريض
ونذكر الحرارة والبرودة
فصحة الملوحة حكم مشترك
ونسوق الكلام الى آخره
حتى يلزم صحة كونه تعالى
ملموسا واتزاه مدفوع في
بديهية العقل والمختار عندنا
ان نقول الدلائل السمعية
دالة على حصول الرؤية
وشبهات المعتزلة في امتناع
الرؤية باطله فوجب علينا
البقاء على تلك الظواهر
أما بيان تلك الدلائل
السمعية فنزجوه أحدها
قوله تعالى (وجوه يومئذ
ناضرة الى ربها ناظرة)

فنفق النظر اما ان يكون عبارة عن الرؤية أو عن تقلب الحدقة نحو المرمى التماس الرؤية والاول هو المقصود والثاني يوجب الامتناع عن أجزائه على ظاهره لان ذلك انما يصح في المرمى الذي يكون له جهة فوجب جملة على لازمه وهو الرؤية لان من لوازم تقلب الحدقة الى سمت جهة المرمى حصول الرؤية واطلاق اسم السبب لارادة المسبب جائز وقولهم يضم فيه الى ثوابها خطأ لان زيادة الاضمار من غير حاجة لا يجوز الثاني قوله تعالى (الذين أحسنوا الحسنى وزيادة) نقل عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال الزيادة هي النظر - رآى الله تعالى والثالث قوله تعالى (الذين يظنون أنهم ملاقوا ربهم) وقوله تعالى (أوائل الذين كفروا بآيات ربهم وأقائه) وقوله (فمن كان يرجو لقاءه) وقوله (بل هم بلاء لهم) كافرون) وقوله (تحيتهم يوم يلقونه) واللقاء عبارة عن الوصول وهو مذاق حق الله تعالى محال الآن من رأى شيئاً فكان بصره لقيه ووصل اليه فوجب حمل اللفظ عليه الرابع قوله تعالى (كلا انهم عن ربهم يومئذ

والمجموع يتقوم بالأجزاء المنتقمة بما يمكن المحدث يستحيل أن يكون واجبا لذاته (١) ورابعها لو كان الزمان موجودا لمكان مقدارا لمطلق الوجود فانما كانه لم بالضرورة أن من الحركات ما كانت موجودة أمس ومنها ما يوجد مدغدا كذلك نعلم بالضرورة أن الله تعالى كان موجودا بالأمس وأنه موجود الآن وسبق في موجوداته فان جاز انكار أحدهما جاز انكار الآخر لمكن يستحيل أن يكون متدارا لمطلق الوجود لانه في نفسه ان كان متجددا استحال انطباقه على الثابت وان كان ثابتا استحال انطباقه على المتغير (٢) فان قلت نسبة التغير الى المتغير هو الزمان ونسبته الى الثابت هو الدهر ونسبة الثابت الى الثابت هو السرمد قلت هذا التحويل خال عن التحصيل لاني قد دللت على أن مفهوم كان ويكون لو كان أمرا موجودا في الاعيان لمكان اما أن يكون قار الذات فيلزم أن لا يوجد في المتغيرات وان كان متغيرا استحال وجوده في الثابت وهذا التقسيم لا يندفع بالعبارة (٣) وخامسها هو ابطال قول أرسطاطاليس خاصة ان الزمان لو كان مقدارا امتداد الحركة وامتداد الحركة لا وجود له في الاعيان لان الامتداد لا يحصل الا عند حصول جزئين والجزء لا يحصلان دفعة بل عند حصول الاول فالثاني غير حاصل وعند حصول الثاني فالاول ثابت وأدلم يكن لامتداد الحركة وجود في الاعيان لم يكن لامتداد هذه الامتداد وجود لا استحالة قيام الوجود بالمدوم وهذا الوجه خصه الامام أفضل الدين الغيلاني رحمه الله (٤) وأما الكميات المنفصلة فليست أمور وجودية لانه لا معنى للعدد الا مجموع الوحدات والوحدة لا يجوز أن تكون صفة وجودية زائدة على الذات والا لمكان كل واحد من اشخاص تلك الماهية أعني ماهية الوحدة وحدة فيلزم التسلسل ولان الاثنينية لو كانت صفة واحدة وهي قائمة بالوحدة تين فاما أن أن تكون بتمامها قائمة بكل واحدة من الوحدة تين فيلزم قيام الواحد بالاثنتين ويلزم أن يكون كل وحدة

(١) أقول فرض عدم الزمان بعد وجوده يكون فرض عدمه مع وجوده ويلزم منه المحال لاشتماله على عدم الشيء ووجوده وفرض عدم الزمان وحده ممكن اذا لم يقترن ذلك بعدمه بقبيل أو بعده وهذا الغلط ينشأ من قياس الزمان على ما في الزمان من اقتران وجود الشيء وعدمه

(٢) أقول القول بان الزمان مقدار الوجود قول الشيخ أبي البركات فانه يقول الباقي لا يتصور بقاءه الا في زمان مستمر وما لا يكون في الزمان ويكون باقيا لا بد وان يكون لبقائه مدة من الزمان فالزمان مقدار الوجود والمتكاملون حيث قالوا القديم موجود في أزمنة معدرة لانهاية لها فقد حكموا بصحة انطباق الثابت على المتغير ولم يقتض ذلك محالا

(٣) أقول لاشتمال ان وقوع الحركة مع الزمان ليس كوقوع الجسم القار الذات المستقر الوجود مع الزمان وليس كوقوع القار الذات الباقي مع القار الذات الباقي كالسماء مع الارض وذلك الفرق معقول محصل سواء كان ذلك فهو بلا أو غير فهو بل وليس بصفة المتغير والثابت مستحيلا فان قول نوح عليه السلام عاش ألف سنة وانطبق مدة بقاءه على ألف دورة من الشمس واذا تقررت اختلافي المعاني فله مصطلحين ان يعبروا عن كل معنى بعبارة يرون انها مناسبة لذلك المعنى ولا يعنون بتحصيل ذلك غير دلالة العبارات على المعاني

(٤) أقول امتداد الشيء القار الذات يجب ان يكون فيما أجزأه حاصلة دفعة وأما امتداد الشيء غير القار الذات فلا يمكن ان يكون فيما تكون أجزأه حاصلة دفعة بل يجب ان يكون لا يوجد منه جزآن دفعة ولولم يكن الامتداد في لفظ الزمان معقولا لما سمي العقل الزمان بالمدة المشتقة من الامتداد واعلم ان أرسطاطاليس قل الزمان مقدار الحركة وهذا المعترض زاد فيه الامتداد ليعترض عليه بمثل هذا الكلام ولم يعلموا ان الامتداد هو المقدار المتصل فيكون في هذا التفسير تكرار غير محتاج اليه

وحداهما اثنين وهو محال وان توزعت على الوحدةتين كان القائم بكل واحدة من الوحدةتين غير القائم
 بالآخرى فلم تكن الاثنيتي صفة واحدة بل مجموع الامرين وان جاز ذلك فلنجعل الاثنيتي نفس تبين
 الوحدةتين واما الفلاسفة فقد احتجوا على كون الوحدة صفة زائدة بان الانسان الواحد يخالف العشرة
 في معنى الواحدة ويشاركها في معنى الانسانية قالوا احدي صفة زائدة على المساهية وايست امر اعدميا
 لانها لو كانت عدمية لكانت عدم الكثرة فالكثرة ان كانت عدمية كانت الوحدة عدم العدم فتكون
 ثبوتية وان كانت وجودية ولا معنى للكثرة الا مجموع الوحدات واذا كانت الوحدة عدمية لزم ان
 يكون مجموع العدميات امر او وجوديا وهو محال فثبت به هذه الدلالة كون الوحدة والكثرة وصفين
 وجوديين قائمين بالذات (١) اما الكيفيات فالمختصة منها بالكميات غير موجودة لان ما دل على بطلان
 ما يقوم به يدل على بطلانها اما الصلاية وهي عبارة عن التأليف بناء على القول بالجواهر الفرد واما اللين
 فهو عبارة عن عدم الممانعة فيكون عدمية (٢)

فانقسام المحدثات على راي المتكلمين

المحدث اما ان يكون متحيزا أو قائما بالمتحيز أو لا متحيز ولا قائما بالمتحيز والقسم الثالث قد أنكره الجمهور
 من المتكلمين وأقوى ما لهم فيه انالوفرضه امر وجودا غير متحيز ولا حال فيه اكان مساويا لذات الله تعالى
 فيه و يلزم من الاستواء فيه الاستواء في تمام المساهية وهذا ضعيف لان الاشتراك في السلوب لا يقتضي
 التماثل والالزم تماثل المختلفات لان كل مختلفين فلا بد وان يشتر كافي سلب كل ما عداها عنهما اما
 المتحيز فقد قال المتكلمون انه اما ان يكون قابلا لا انقسام اوليا يكون والا اول هو الجسم والثاني هو الجوهر
 الفرد وعندها المنة منزلة اسم الجسم لا يقع الاعلى الطويل العميق والعميق وعلى ما قلناه الجسم ما فيه
 التأليف وأقله جوهران فهذا بحث اقوى (٣) أما الحالك في المتحيز فهو العرض وهو اما ان يجوز اتصاف

(١) أقول قد مر ان الوحدة امر عقلي يعقل بها حيث يتبرع عدم الانقسام واذا اعتبرت من حيث
 كونها موضوعا لوحدة أخرى لزم وحدة أخرى وتكون حينئذ الوحدة واحدة بذلك الاعتبار ولا
 تكون الوحدةتان اثنين لانهما ليستا في مرتبة واحدة بل الاولى معتولة من الموضوع والثانية معقولة من
 المعقول الموضوع ولا يتسلسل بل ينقطع عند عدم الاعتبار والاثنيتي قائمة بمجموع الوحدةتين من
 حيث اعتبار الانقسام فيه الى وحدتين اما باعتبار عدم الانقسام فيه من حيث هما مجموع واحدة
 لوحدين فيكون اثنين واحدة من جميع احوالها بالفرض اثنين ويقال علمتا اثنان واما قوله ان الفلاسفة
 قالوا الكثرة عدم الوحدة ثم قالوا الكثرة مجموع الوحدات فخالصه انهم قالوا المجموع هو عدم الجزء
 منه وهذا لا يتوله عاقل والمشهور عن الفلاسفة انهم قالوا الوحدة امر عقلي عام يقع على الموجودات
 كالأجود والشئ ويعدونها في الامور العامة ويقولون انها تقع على موضوعاتها لا على واحد فليس
 وحدة النقطة كوحدة الجسم ولا كوحدة الحيوان ولا كوحدة السمك والكثرة مؤلفة من الآحاد

(٢) أقول لا شك في وجود النقط المستقيم والخط المنحني والدائرة والكرة والزواية وامتياز بعضها
 من بعض وليس ذلك الا كيفيات مختصة بالكميات ولو كانت الصلاية والتأليف واحدة على راي
 القائلين بالجواهر الفرد لكان الماء عدمهم غير مؤلف من الجواهر الفردة اذ ليس فيه صلاية وكذلك
 لحوم الحيوانات وجلدها وعدم الممانعة توجد في مثل الغبار والبخار والدخان من غير لين

(٣) أقول الاقدمون من المتكلمين قالوا المتحيز هو الجوهر والحال فيه هو العرض والموجود الذي
 لا يكون جوهر ولا عرضا هو الله تعالى وعلى هذا الوجه قالوا باسحقالة وجود مجزئ غير متحيز ولا حال
 فيه كما قاله وان ذلك لا يتوله عاقل والقول بان كل مؤلف جسم مما يتفرده أبو الحسن الاشعري

للمجربون) ونخصيص الكفار
 بهذا الجنب يدل على ان
 المؤمنين لا يكونون مجزئين
 والخامس قوله تعالى (واذا
 رأيت ثم رأيت نعيمنا
 وبنا كنعين) والملاك
 الكبير هو الله تعالى وذلك
 يدل على انه عليه الصلاة
 والسلام يرى ربه يوم
 القيامة السادس قوله
 تعالى حكاية عن موسى
 صلى الله عليه وسلم (رب
 أرني انظر اليك) ولو كانت
 الرؤية بمنفعة على الله
 تعالى لكان موسى جاهلا
 بالله تعالى والسابع قوله
 تعالى (فان اس-مقر مكانه
 فسوف تراني) عاق الرؤية
 على اس-مقر الجبل وهذا
 الشرط ممكن والمعلق
 بالمكن ممكن والثامن
 قوله (فلما تجل ربه للجبل)
 والتجلي هو الرؤية وذلك
 لان الله تعالى خلق في
 الجبل حياة وسما وبصرا
 وعقلا وفهما وخلق فيه
 رؤية رأى الله بها والتاسع
 قوله صلى الله عليه وسلم
 انكم سترون ربكم كما ترون
 القمر ليلة البدر والمقصود
 من هذا التشبيه تشبيه
 الرؤية بالرؤية لا تشبيه
 المرئي بالمرئي والمشار أن
 المحابة رضى الله عنه-م
 اجتنبوا في أن محمد صلى

الله عليه وسلم هل رأى ربه
أم لا واختلافهم في الوقوع
بديل ظاهر على اتفاقهم
على الصفة أما المعتزلة فقد
ذكروا وجودها الأول
قوله تعالى لا تدركه الأبصار
والرؤية ادراك فنفى
الادراك بوجوب نفي الرؤية
والثاني وهو أن الله تعالى
تمدح بنفي الادراك وكل
ماعدنه مدح كان وجوده
نقصا والنقص على الله
تعالى محال الثالث قوله
تعالى إن تراني وإن تعبد
التأييد فوجب أن يقال
إن موسى صلى الله عليه
وسلم لا يرى الله تعالى البتة
وكل من قال إن موسى
لا يرى الله تعالى البتة قل
إن غيره لا يراه أيضا
والرابع قالوا إن منفي
حصلت هذه الشروط
التي وجبت الرؤية
أحدها سلامة الحاسة
وثانيها كون الشيء بحيث
لا يمنع رؤيته وثالثها
عدم القرب القريب
ورابعها عدم البعد البعيد
خامسها عدم اللطافة
سادسها عدم الخشونة
وسابعها عدم الحجاب وثامنها
حصول المقابلة والدليل
على وجوب الرؤية عند
حصول هذه الشروط
الثمانية أنه لو لم تجب الرؤية

غير الحى به أولا يجوز والأول هو المحسوس بأحدى الحواس والألوان
بالبصر أحساسا أوليا وهو الألوان والأضواء أما الألوان فالقدماء قالوا الخالص هو الأسود والبياض إنما
يقتل من اختلاط الهواء بالأجسام الصغرى الشفافة كافي الثلج والزجاج المدقوق ومنهم من اعترف
بالبياض كافي ببياض البيض المسلوقة والمعتزلة قالوا الخالص هو الأسود والبياض والحمرة والصفرة
والخضرة أما الضوء فقبل أنه جسم وهو خطأ لأن الأجسام متساوية في الجسمية ومختلفة في كونها مضيئة
ومظلمة وعند أبي على الضوء شرط وجود اللون وعندنا شرط صحة كونه مرئيا أما الظلمة فنما من قطع يكون
ثبوتية والأقرب أنها عدم الضوء عما من شأنه أن يصير مضيئا إلا في الليل إذا جلس إنسان عند النار
وأخر بعيد عنها فالبعيد يرى من كان قريبا من النار ويرى الهواء المتوسط بينهما مضيئا والقريب لا
يرى البعيد ويرى ذلك الهواء مظلمًا ولو كانت الظلمة صفة ثبوتية قائمة بالهواء لما اختلف الحال ومنهم
المحسوسة بالسمع وهي الأصوات والحروف وهي كيميائية أما عارضة للأصوات كالسين والشين أو
حادث في آخر زمان حبس النفس وأول زمان إطلاقه كالباء والطاء ومنه يظهر أن الحروف غير الصوت
ومنهم المحسوسات بالذوق وهي الحرافة والمرارة والمالحة والحلاوة والديسومية والخوضعة والعفوصة
والقبض والتفاحة (تنبيه) لاشك أن الحرافة تفعل تفريقا والعفوصة قبضا فالمدرك بحس الذوق كاه طعم
محض أو مركب من الطعم ومن تفريق الحاسة هذا متوقف فيه ومنهم المحسوسة باللمس وهي الحرارة
والبرودة والرطوبة واليبوسة والثقيل والخفة والصلابة واللين (١) هو مسألة (٢) منهم من جعل البرودة
عدم الحرارة وهو خطأ لأننا نحس من البارد كيميائية محضة فذلك المحسوس ليس عدم الحرارة لأن

والمباقون اعتبروا فيه الأبعاد الثلاثة فقال إنكم بي أقله يحصل من أربعة جواهر ثلاثة كمثل
ورابعها ذوقها أو يصير بها كخروط ذي أربعة أضلاع مثلثا وقال باقي المعتزلة أقله من ثمانية جواهر
يتألف كمثل ذي ستة أضلاع سربعات والفلاسفة أيضا اعتبروا فيه قبول الأبعاد الثلاثة مع انكسار
كونه مؤلفا من جواهر أفراد

(١) أقول قد مر أن البياض يحصل من اختلاط الهواء بالأجسام الشفافة وكذلك الأسود أيضا يحصل
من اندماج أجزاء الأجسام الكثيفة بعضها في بعض والدليل عليه أن الزجاج في غاية النور الحادثة
والعفص في غاية القبض وليس أحدهما باسودا فذا لم تنزحان في الزجاج في المسام الصغيرة من العفص
وقبضه العفص بقوة فاندماج بعضهما في بعض وحدث الأسود ومن تركيبات الألوان تحصل ألوان
أخرى ككامر الصفرة والزرقة والخضرة وقالت الحكماء الصمدان هما البياض والأسود والاتجاه من
أحدهما إلى الآخر يكون بطرق كالعبرة والزرقة والصفرة والحمرة وأمثالها وكيميائية الأصوات
ليست هي الحروف وحدها بل الثقيل والخفة والجملة والخفافة من كيميائياتها وكذلك كيميائية أخرى
يميز الإنسان صوت شخص من صوت شخص آخر وأما الطعوم التسعة قالوا تتولد من تأثير ثلاثة أشياء
هي الحرارة والبرودة والكيميائية المتوسطة بينهم ما في ثلاثة أشياء الكثافة واللطافة والحالة المتوسطة
بينهم ما والثلاثة في الثلاثة تسعة ويرد عليه أن العفوصة والقبض مختلفان بالشد والضعف ولو صير
الشد والضعف موضوعا لهما نوعين لكان كل واحد من هذه الأنواع نوعين والحق أن الطعوم فيها
اختلافات كثيرة كما بين حلاوة العسل وحلاوة السكر وحلاوة اللبس وحلاوة البطيخ وغيرها والمركبات
منها أيضا كثيرة لا حدها ولم يذكر المحسوسة بالشم والذوق ذكرها قسموها إلى المائئة وغير المائئة
وفيها اختلاف لا حده كما في سائر المحسوسات وعدم المشوثة والملاسة في الملموسات بدل الصلابة
واللين وبالجملة الكلام في هذا الموضوع كثير لا يحتمله هذا الكتاب

العدم لا يحس به ولا الجسم والادكان الاحساس بالجسم حال حرارته احساسا بالبرودة **مسئلة** (١) الرطوبة ان كانت عبارة عن الامانة على ما يقوله الفلاسفة كانت عدمية وان كانت عبارة عن سهولة الاتصال كانت وجودية واليبوسة في مقابلتها **مسئلة** (٢) الثقل امر زائد على الحركة لان الثقل المسكن في الجو قسرا فحس بثقله والزق المنفوخ المسكن تحت الماء قسرا فحس بخفته مع عدم حركتهما **مسئلة** (٣) اللين معناه عدم ممانعة الغاز فلا يكون وجوديا **مسئلة** (٤) الملاسة عبارة عن استواء وضع الاجزاء والخشونة عبارة عن كون بعضها ارفع وبعضها اخفض (١) **مسئلة** (٢) من القدماء من زعم ان هذه المحسوسات قد تنفي بعدمفارقة محالها قائمة بانفسها وابطالها بابطال انتقال الاعراض (٢) أما الاكوان فتدافعوا على أن حصول الجوهر في الحيز أمر ثانوي فقل هذا الحيز ان كان معدوما فكيف يعقل حصول الجوهر في المادوم وان كان موجودا فلاشك انه أمر شاراليه فهو اما جوهر أو عرض فان كان جوهرًا كان الجوهر حاصلا في الجوهر وهو قول بالتداخل وهو محال اللهم الا أن يفسر ذلك بالمماساة ولا نزاع فيهما وان كان عرضا فهو حاصل في الجوهر فكيف يعقل حصول الجوهر فيه **مسئلة** (٣) اختلافوا في أن ذلك الحصول هل هو معلل بمعنى آخر والمثني عدمه لان المعنى

(١) أقول في قوله العدم لا يحس به نظر لان الامر العدمي اذا كان مقتضيا لامر غير ملائم يحس به من جهة مقتضاه كتمزيق الاتصال والجوع والعطش فان كانت البرودة عدم الحرارة وكانت الحاسة محتاجة الى حرارة تعادل مزاجها فعدم تلك الحرارة يقتضي أمرا غير ملائم فيها فيحس به ولم يقل أحد ان عدم الحرارة هو الجسم حتى يكون الاجناس بالجسم اجناسا بالبرودة والحق ان البرودة كيفية ضد الحرارة فان مقتضياتها كالتكاثف والثقل وأمثالها ضد مقتضيات الحرارة كالتخلخل والخفة وأمثالها والفلاسفة يقولون ان الرطوبة لا ممانعة بل قالوا انها كيفية تقتضي سهولة قبول الاشكال موضوعها والثقل والخفة لم يذهب أحد الى انه ليسا بزايتين على الحركة بل هما عرضان يسميهما المتكاملون اعتمادا والحكمة لا يلاؤمه الاين عدم ممانعة الغاز والرطوبة عند الفلاسفة عبارة عن الامانة يقتضي أن يكون الاين والرطوبة عند الفلاسفة شيئا واحدا وليس كذلك بل اللين كيفية تقتضي عدم ممانعة مع تنزق أجزاء والملاسة والخشونة لو كانتا من باب الوضع لما عدا باقي التكيفات ويمكن أن يكون الوضع مبدأهما

(٢) أقول ان هذا الشئ انما حصل لهم من الضوء والرائحة وأمثالها فانهم لما رأوا الضوء كانه ينتقل من ذي الضوء الى قابله والرائحة تنتقل من ذي الرائحة الى الحاسة فحسبوا انما اتبقي بعدمفارقة محالها

(٣) أقول هذا غلط من جهة اشتراك اللفظ فان قنينا في بدل في قولنا الجسم في الجسم ومعنى التداخل والجسم في المكان والعرض في الجسم على معان مختلفة فان الاول يدل على كون الجسم مع جسم آخر في مكان واحد والثاني يدل على كون الجسم في المكان والثالث يدل على كون العرض حالا في الجسم والمكان هو القابل للابعد القائم بذاته الذي لا يمانع الاجسام عند قومه وعرض هو سطح الجسم الحاوي المحيط بالجسم ذي المكان عند قومه وهو يدهي الينية خفي الحقيقة والمكان ان كان عدما لم يكن حصول الجوهر في الامر العدمي حصوله في المعدوم بمعنى انه في العدم وان كان جوهرًا فالجوهر عند القوم الاول ينقسم الى مقاوم للتداخل عليه ممانع ما هو الذي لا يجوز علمه التداخل والى غير مقاوم يمنع عليه الانتقال وهو المكان والجوهر المانع يمكن أن يدخل غير المانع وذلك هو كون الجوهر في المكان وأما عند القوم الثاني فحصول الجوهر في المكان الذي هو عرض بمعنى غير العين

عند حصولها الحيزان يكون بحضرتنا جبال وشعوس واقمار ونحوها لانراها وذلك جهالة عظيمة فنبت وجوب الرؤية عند حصول هذه الشرائط الثمانية اذا ثبت هذا فنقول اما الشرائط الستة الاخيرة فهي لاتعقل الا في حق الاجسام والله تعالى ليس بجسم فيمتنع كونها شرايط في رؤية الله تعالى فبقي ان يقال الشرط المعتبر في حصول رؤية الله تعالى ليس الا سلامة الحاسة وكون الشئ بحيث يصح ان يرى ومما عدا ذلك في الحال فكان يجب أن نراه في الحال وحيث لم نره في الحال علمنا أن ذلك لانه تمتنع رؤيته لذاته والعلم به ضروري الخامس قوله ان الله تعالى ليس بجسم مقابل للرأى ولا في حكم المقابل له فوجب أن تمتنع رؤيته والعلم به ضروري والجواب عن التمسك بقوله تعالى لا تدركه الابصار من وجهتين الاول أن لفظ الابصار صيغة جمع وهي تفيد العموم فسلبه يفيد سلب العموم وذلك لا يفيد عموم السلب لان تقبض الموجهة الكلية هو السالبة الجزئية لا السالبة الكلية والثاني

ان الادراك عبارة عن
ابصار الشيء مع ابصار
جوانبه وأطرافه وهذا في
حق الله تعالى محال ونفي
الابصار الخاص لا يوجب
نفي أصل الابصار والجواب
عن قولهم تمدح به مدح
الابصار فيكون وجوده
نقصا والنقص على الله
محال ان نقول انه تعالى
تمدح بكونه قادر على محب
الابصار عن رؤيته فيكون
سأب هذه القدرة نقصا
ثم نقول هذه الآية تدل
على اثبات صحة الرؤية
من وجهين أحدهما أنه
تعالى لو كان بحيث تمتنع
رؤيته لذاته لما حصل
التمدح بنفي هذه الرؤية
بدليل ان المعدومات
لا تصح رؤيتها وليس لها
صفة مدح بهذا السبب
أما اذا كان الله تعالى
بحيث يصح أن يرى ثم انه
قادر على محب جميع
الابصار عن رؤيته كان هذا
صفة مدح الثاني أنه تعالى
نفي أن تراه جميع الابصار
وهذا يدل بطريق المفهوم
على انه يراه بعض الابصار
كما انه اذا قيل ان قرب
السلطان لا يصل اليه كل
الناس فانه يفيد أن بعضهم
يصل اليه والله أعلم
والجواب عن التمسك بقوله

الذي يوجب حصوله في ذلك الحيز ما أن يصح وجوده قبل حصوله في ذلك الحيز وألا يصح فان صح
فاما أن يقتضي اندفاع ذلك الجوهر الى ذلك الحيز أولا يقتضي فان كان الاول كان ذلك هو الاعتماد
ولا نزاع فيه وان كان الثاني لم يكن بأن يحصل بسبب ذلك المعنى في حيز أولى من حصوله في حيز آخر
اللهم الاسباب منفصلة ثم يعود البحث الاول فيه واما أن لا يصح وجوده الابعده حصول الجوهر في
ذلك الحيز كان وجوده متوقفا على حصول الجوهر فيه فلو كان حصول الجوهر فيه محتاجا الى ذلك
المعنى لزم الدور (١) **مسئلة** الحركة عبارة عن حصول الجوهر في حيز بعد ان كان في حيز آخر
والسكون عبارة عن حصوله في الحيز الواحد أكثر من زمان واحد فدفع الى هذا حصوله في الحيز حال
حدوثه لا يكون حركة ولا سكونا وقبل هو سكون وهو انما يصح اذا قلنا الحركة عين السكونات والبحث
لفظي والاجتماع حصول الجوهرين في حيز واحد بحيث لا يمكن أن يتخللها مائات والا فتراق كونها
بحيث يمكن أن يتخللها مائات والدليل على وجود هذه المعاني الجوهرية بحرك بعد ان لم يكن متحركا
والغير من أمرا الى أمريه تدعى وجود الصفة لا يقال هذا متفوض عما أن العارى تعالى كان عالما
بأن العالم سمي وجد ثم صار عالما بأنه موجود وكذا لم يكن رائيا للعالم لاستحالة رؤيته المعلوم ثم صار رائيا
والاقوى أنه لم يكن فاعلا ثم صار فاعلا والافعالية تمتنع أن تكون وصفا حادثا والا فتنقر الى احداث آخر
ولزم التسلسل وأيضا فالغير يكفي في تحققه كون إحدى الحالتين ثبوتية وأنتم ادعيت ان الحركة
والسكون كلاهما ثبوتيان لانا نجيب عن الاول بأن التغير في الاضافات لا يوجب التغير في الذات
والصفات وعن الثاني ان الحركة والسكون نوع واحد لان المرجع بهما الى الحصول في الحيز الا ان
الحصول ان كان مسبوقا بالحصول في حيز آخر كان حركة وان كان مسبوقا بالحصول في نفس ذلك الحيز
كان سكونا واذا كان كل واحد منهما من نوع واحد ثبت كون أحدهما ثبوتيا لزم ان يكون الآخر
كذلك وبهذا الطريق ثبت ان حصول الجوهر في الحيز حال حدوثه أمر ثبوتي (٢) **مسئلة** كزعم

الذي يراد به في قولهم حصول العرض في الجوهر معنى الاول فيه

(١) أقول قد مر ان جماعة من المتكلمين قالوا بان السكون وهو عرض علمية كائنية وهي صفة وقد
قال المصنف في التفرع على القول بالحوال ان ثبوت الحال للشيء اما أن يكون معلا بموجود قائما
بذلك الشيء كالعالمية المعلة بالعالم أولا يكون كسواءية السوداء وهي هنا أراد أن يبين الاختلاف الواقع
بين المتكلمين وهو ان الحصول في الحيز هل هو مطلق بمعنى غير الاعتماد الذي هو عرض أم لا فان أبا
هاشم وأصحابه اتفقوا على هو علمية للحركة والسكون وأبو الحسين وباقى المتكلمين بنوا ذلك المعنى وذهب
جماعة كثيرة من الناظرين في هذا الكتاب الى ان المعنى المذكور هو الكائنية وغفلوا عن كونها
معلة بالحصول وههنا الكلام في معنى تعليل الحصول به على ذلك وحجة مثبتة هذا المعنى انما هو
قدرنا على جعل الجسم كائنا من غير واسطة بمعنى لقد رنا على ذات الجسم كما اذا قدرنا على صفات
الكلام ككونه أمرا وتبعا وخرافا قدرنا على نفس الكلام وأيضا الخفيف والثقيل استويا في
جواز التحريك وحال القادرمعهما على السواء فلا بد من معنى نسبية يقدر على بعض التحريك دون
بعض فهنا معاني ثقيل وتكثروهي مقدورة للقادر حتى بواسطة متحرك ما تحرك وضعف هذه الحجج غنى
عن الشرح

(٢) أقول هذا الحد للحركة موجه عند المتكلمين وهو مبني على القول بالجواهر الفرد وتعالى
الحركات الانفرادية غير المتجزئة وأما قوله السكون عبارة عن حصوله في الحيز الواحد أكثر من زمان
واحد يقتضي أن تكون الحركة التي تكون قبل السكون سكونا بعينه والصواب أن يقال هو الحصول

قدماه الاصحاب ان الاجتماع والافتراق أمران مغايران لا يكونان المخصوص للجوهر بالحيز وهو ضعيف لاننا متى عقلنا جوهرين حاصلين في الحيزين بحيث لا يمكن ان يتخلفا ما ثالث فقد عقلناهما مجتمعين فلا حاجة الى الزائد (١) **مسئلة** اختلغا في ان المحوى حال استقراره في الحاوي المتحرك هل يكون متحركا والاقرب انه متحرك بالعرض لا بالذات (٢) **مسئلة** الا كون بأسرها متضادة لانها ان اقتضت الحصول في حيز واحد كانت متمثلة فكانت متضادة وان اقتضت الحصول لافي حيز واحد فلا شئ في تضادها لكنهما قد تكون بحيث لا يصح تعاقبها كالسكون الذي يقتضي الحصول في الحيز الاول مع ما يقتضي الحصول في الحيز الثالث وما فوقه (٣) وأما الاعراض التي لا يتصف بها غير الحى فأجناس منها الحماية اعلم ان المراد منها ان كان اعتدال المزاج أو قوة الحس والحركة فهو أبرد معقول وان كان شيئا ثالثا فلا بد من افادة تصورهم إقامة الدليل على ثبوته والجوهر زعموا انها صفة لاجلها يصح على الذات ان يعلم وان يقدر واحتجوا بانها لولا امتياز الحى عن الجماد بصفة والالم يكن اتصاف الحى بصفة ان يعلم وان يقدر أولى من الجماد واحتج ابن سينا فى القانون بان العضو والمفولوج حى غيابه امان تكون قوة الحس والحركة في حيز بعد حصوله في ذلك الحيز بعينه حتى يخرج منه الحركة وقد قال بذلك بعينه في آخره هذا الفصل والقول بأن الحصول في الحيز حالة الحدوث وجوديا يكون متفردا على وجود الحصول في الحيز مطلقا وقد مر الكلام فيه والاصواب أن يقال هو الكون الاول والحصول الاول للجسم الحادث وقد لا يكون حركته ولا سكونا لخروجه عن حيزه ما وأما من قال هو السكون فاعلم انه لا يقول الا كون في الاحياز كلها سكونا ويكون بعضها حركات باعتبار آخر وذلك لانه قد روي عن أبي الحسن الاشعري انه قال الجوهر اذا كان في مكان فالكون الذي فيه سكونا واذا تحرك الى مكان آخر فالكون كونه في المكان الثاني سكونا وفيه حركته اليه وذهب القائلون الى ان السكون كونان متواليان في مكان واحد والحركة كونان متواليان في مكانين فاذا السكون الاول سكونا وعلى هذا القول يلزم ان تكون الحركة عين السكونات والاجتماع ينبغي ان يحد بحيث يختص بالجوهر حيزا واحدا والذي قاله يفهم منه ان يكون الجوهرين اجتماع واحد والاصواب ان يقال هو حصول الجوهر في الحيز بحيث لا يمكن ان يتخلف بيعة وبين حيزه جوهر آخر ثالث والكون أو الحصول في الحيز عند المدة كما بين هونوع وهذه الاربعة أجناس تحتها وقد مر انهم يقولون للاعم نوعا وللاخص تحتها جنسالة والجواب عن تغير العلم بان التغير في الاضافات لا يوجب تغير الذات بمعنى على كون العلم لضافه وسيجىء القول فيه (١) أقول تعقل الجوهرين في حيزيهما ان لم يتغيرا لم يتغيرا لان لا يتخلفا ما ثالث لم يكن اجتماعا والمعنى المطلق مغاير لانيد وهم لا يعنون بالزائد غير ذلك (٢) أقول انه ليس بمتحرك عند من يجعل المكان المسطح الباطن من الحاوي لانه لم يفارق مكانه ومتحرك باعتبار عين الاشارة اليه بشئ واحد فذلك قيل انه متحرك بالعرض انه يتبعه الغير لا بالذات من حيث لم يفارق مكانه (٣) أقول بحجته على ان الاكون التي تقتضي الحصول في حيز واحد متمثلة امتناع تعليل الامر المشترك بالعلل المختلفة وفيه نظروحد الضدين ان كان بالذين لا يمكن اجتماعهما داخل فيه المثلان لانهم ما غنم الاجتماع وان قيل المختلفان اللذان لا يمكن اجتماعهما لم يدخل المثلان في الحد وان زيد فيه و يصح تعاقبهما على محل واحد لا يكون كل الاكون كذلك لان الكون في حيز لا يمكن ان يعاقبه كونه في حيز يتخلف بينهما حيزا واحدا والمشهور وعند المتكلمين الاخير من هذه الحدود ودعى ذلك التقدير لا يكون الضد الاضد واحد فقط

ان تراقى أن هذا أيضا يدل على كونه تعالى جازئا منه الرؤية لانه لو كان ممنوع الرؤية لقال انه لا يصح رؤيته الا ترى ان من كان في كنهه يحفظه بعضهم طعنا ما يقال له اعطى هذا كله كان الجواب الصحيح أن يقال هذا لا يؤكل أما اذا كان ذلك الشئ طعنا ما يصح أكله فحينئذ يصح أن يقول المجيب انك ان تأكله والجواب عن قولهم لو صح رؤيته لرأيناه هو اننا لانسلم أن رؤية المحدثات واجبة الحصول عند حصول هذه الشروط فلم قائم ان رؤيته لله تعالى واجبة الحصول عندها لان رؤيته تعالى بتقدير حصولها مخالفة لرؤية المحدثات ولا يلزم من حصول حكم في شئ حصوله فيما يخالفه والجواب عن قولهم لو كان مرئيا لوجب كونه مقابلا للرأى هو انكم ان ادعيت فيه الضرورة فهو باطل لانا فسرنا الرؤية بشئ ممنوع ادعاء البدنية في استماعه وان لدعيت الدليل فاذكروه (المسئلة الثانية)

في انه ليس عذرا للبشر معرفة كنهه الله تعالى والدليل

عليه أن المعلوم عند البشر
أحد أمور أربعة أم الوجود
وأما كميّات الوجود
وهي الأزلية والابدية
والوجوب وأما السلب
وهي أنه ليس بجسم ولا
جوهر ولا عرض وأما
الاضافات وهي العالمية
والقارية والذات
المخصوصة الموصوفة بهذه
الصفات المفهومات مغايرة
لها لا محالة وليس عندنا
من تلك الذات المخصوصة
الانها ذات لا يدري ما هي
الانها موصوفة بهذه
الصفات وهذا يدل على أن
حقيقته المخصوصة غير
معلومة

المسئلة الثالثة

في بيان أن الله عالم واحد
اعلم أن الله لم يصح له النبوة
لا يتوقف على العلم بكون
الاله واحدا فلا جرم لا يمكن
اثبات الوحدة باللائل
السمعية وإذا ثبت هذا
فنعلم أن جميع الكتب
الالهية ناطقة بالتوحيد
فوجب أن يكون التوحيد
حقا المحجة الثانية هو أن
لو قدرنا الهين لكان
أحدهما إذا انفرد صح
تحريل الجسم منه ولو انفرد
الثاني يصح منه تسكينه
فإذا اجتمعا وجب أن

أو قوة التغذية أو نوعا ثالثا أو لا بطل لأن العضو المفلوج ليس له قوة الحركة والحس والثاني باطل
لأن قوة التغذية قد تبطل مع بقاء العضو المفلوج حيوان لأن القوة الغذائية حاصلة للنبات ولا حياة له
فثبت أن الحياة أمر ثالث والجواب عن الأول معارض بأنه لو لا امتياز الذات الحية عما لاجله صح أن يصير
حيوانا لا يمكن أن يصير حيا أولى من غيره وهذا يقتضي اشتراط الحياة بحياة أخرى وكل ما هو جوابهم
هناك فهو جوابنا ههنا وعن الثاني أن معنى كون العضو المفلوج حيا بقاء قوة التغذية قوله تبطل هذه
القوة مع بقاء الحياة قلنا لا نسلم فلم لا يجوز أن يقال القوة باقية لكنها عاجزة عن الفعل قوله الغذائية حاصلة
في النبات قلنا أنت تساءلنا على أن غذية النبات والحيوان مختلفان بالنعومة والمادية والمختلفان
لا يجب اشتراكهما في الأحكام (١) **مسئلة** القائلون بهذه الصفة منهم من أثبت أن الموت صفة
وجودية محتاجة بقوله تعالى خلق الموت والحياة ومنهم من لم يقل به وزعم أنه عبارة عن عدم الحياة عما من
شأنه أن يكون حيا وأجاب عن التمسك بالآية بأن الخلق هو التقدير ولا يجب كون المقدور وجوديا (٢)
مسئلة البنية ليست شرط الوجود للحياة خلافا للعتزلة والفلاسفة لنا أن العالم مجموع الاجزاء أما أن
يكون له حياة واحدة أو القائمة بكل جزء حياة على حدة أو لا بطل يقتضي حلول العرض الواحد في المحال
الكثيرة وهو محال وأما الثاني فمحال لأن الاجزاء متماثلة فلو توقف جواز قيام الحياة لجزء واحد على قيام
حياة أخرى لجزء آخر لكان الأمر من الجانب الآخر كذا لا يلزم الدور وهو محال (٣) ومنها الاعتقادات

(١) أقول قبل الاعراض التي لا ينصف بها غير الحية عشرة الحياة والعلم والقدرة والاعتقاد والظن
والنظر ولارادة والكراهة والشهوة والنقمة ولم يقل أحد أن اعتدال المزاج أو قوة الحس والحركة هو
الحياة بل قالوا أن الأول شرط في حصول الحياة للحيوان المركب من الاخلط أو من الأركان والثاني
محلل للحياة وقوله في المعارضة وهذا يقتضي اشتراط الحياة بحياة أخرى ليس بشئ لأنه يقتضي اشتراط
الحياة بمخصص هو الاعتدال في الحيوانات ومن أين لم أن يكون ذلك المخصص صفة أخرى وقوله في
النقل عن ابن مينا أن قوة التغذية قد تبطل مع بقاء العضو المفلوج حيا فزيادة المفلوج غير محتاج إليها
لأن قوة التغذية قد تبطل مع بقاء العضو حيا كالعصر الذابل وقوله لم لا يجوز أن تكون القوة باقية ولكنها
عاجزة عن الفعل غير وارد لأنه يزيد بالقوة الباقية التي تصد عنه هذا الاثر بالفعل والافق العضو
المفلوج أيضا قوة الحس والحركة باقية لكنها عاجزة عن الاحساس والحركة واختلاف غذيين النبات
والحيوان ليس بحسب المفهوم منها إنما هو بحسب مبدأ أحدها فان مبدأ أحدها النفس النباتية ومبدأ
الآخر النفس الحيوانية وبحسب تصرفها في ما يجعله غذاء فان الأولى تنصرف في البسائط والثانية
في المركبات واختلاف العمل والافعال لا يوجب اختلاف ماهية المفلوج والفاعل وقد علم أن ذلك المفهوم
ليس هو الحياة بعينها وهو المطلوب

(٢) أقول القائل بكون الموت ثبوتيا هو أنوع على الجبائي وحده والعبارة عن الموت بعدم الحياة عن
من شأنه أن يكون حيا ليس بصح فأن الموت يدخل في مفهومه سبق الحياة على ذلك الدم ولا يمكن
الجنين عند قرب حلول الحياة فيه ميتا

(٣) أقول الأولى أن يقول حلول العرض الواحد في المحال الكثيرة باطل عند أكثر المتكلمين
وليس محال في بديهة العقل ولا بالنظر اليقيني كما مر وأما الثاني فمحال يقال له الذي ذكرته يقتضي
احالة وجود الاجتماع والافتراق وغيرهما لأنه لو توقف انصاف كل جزء بالاجتماع على انصاف الجزء
الاخير لزم الدور ولكن إن قيل ههنا قيام الحياة بكل جزء متوقف على كون ذلك مجامعا لغيره من
الاجزاء لا يلزم منه دور

وهي أمور يجدها الحى من نفسه ويدرك التفرقة بينها وبين غيرها بالضرورة وهي أمان تكون جازمة أو مترددة أما الجازمة فإن لم تكن مطابقة فهي الجهل وإن كانت مطابقة فإمان لا يكون عن سبب وهو اعتقاد المقلد أو عن سبب وهو إمان نفس تصور طرفي الموضوع والمحمول وهو البديهيات أو الاحساس وهو الضروريات أو الاستدلال وهو النظريات وأما الذى لا يكون جازما فإن كان التردد على السوية فهو الشك وإن كان أحدهما راجحا عن الآخر فالراجح هو الظن والارجوح هو الوهم **في تنبيه** لما كانت مراتب القوة أو الضعف غير محدودة كانت مراتب الظن والوهم كذلك (١) **مسئلة** اختلفوا في حد العلم وعندي أن تصوره بديهي لأن ماعدا العلم لا ينكشف الابه فيستحيل أن يكون كاشفا له ولأنى أعلم بالضرورة كوني عالما بوجودي وتصور العلم جزء منه وجزء البديهي في تصور العلم بديهي (٢) **مسئلة** قيل العلم سلبى وهو باطل لأنه لو كان كذلك لكان سلب ما ينفيه والمنافى أن كان عدميا كان هو عدم العلم فيكون ثبوته وإمان كان وجوده بانه يصدق على العلم فيكون العدم موصوفا بالعمالية هذا خاف وقيل أنه انطباع صورة مساوية للعلوم في العالم وهو باطل واللازم أن يكون العالم بالحار والبارد واليقال المنطبع صورته ومثاله لانه قول الصورة والمثال أن كان مساويا في تمام المساهمة للعلوم لزم المحذور والباطل قولهم (نكتة أخرى) يلزم أن يكون الحداد الموصوف بالحار والبارد عالما لا يقال حصول العمالية للشيء أيا أن يكون ادراكا كما إذا كان الشيء عما من شأنه أن يكون مدركا لانه قول أن كان الادراك هو نفس الحصول فالمدرك هو الذى له الحصول فمكان الحداد من شأنه أن يدرك لا من شأنه أن يكون له الحصول احتجوا بأننا نرى بعض المعلومات عن بعض فوجب أن يكون ثابتا لأن العدم الصريف لا تميز فيه وإذا قلنا لا يكون المعلومات ثابتا في الخارج فهو في الذهن جوابه هذا يقتضى أن يكون المعلومات تمام ماهيته جازما في الذهن فن تخيل البحر فقد حضر في خياله تمام ماهية البحر وذلك باطل بالبديهية (٣) وقيل أنه أمر اضافي وهو الحق بما أنه لا يمكننا معرفة

(١) أقول تعريف الاعتقادات بأمور يجدها الحى من نفسه ويدرك التفرقة بينها وبين غيرها تعريف بما يعم جميع الوجدانيات كالجوع والشبع والالم والمرض وغيرها والصواب أن يقال هي أمور يمكن أن يحكم فيها بنفى وإثبات حين يختص بها وجه لالظنون والاهام من قبيل الاعتقادات ليس مما يذهب اليه المتكلمون لأنهم يجعلون الاعتقادات نوعا والظنون نوعا في قوله أو الاحساس وهو الضروريات نظرفان الاصطلاح ليس على أن الضروريات هي المحسوسات لا غير

(٢) أقول المطلوب من حد العلم هو العلم بالالم وماعدا العلم ينكشف بالعلم لا بالعلم بالالم وليس من المحال أن يكون هو كاشفا عن غيره وغيره كاشفا عن العلم به

(٣) أقول الحكم بأن القول بكون العلم سلبيا باطل صحيح وإن كان في دليله نظرفان المنافى أن كان مطلق العدم كان العلم مطلق الوجود وان كان عدميا لا يكون العلم عدم العلم حتى يكون ثبوته انما هو عدم العدمى ولا يجب أن يكون عدم العدمى ثبوته فان عدم العدمى كما في الحجر بل في عينه ما يبل في الحداد لا يكون ابصارا أيضا لزم من قوله ولو كان وجوده بانه يصدق على العلم فيكون العلم موصوفا بالعلم ثبوت ما دعى ابطاله لان وصف العدم لا يكون وجوديا فاذا العلم سلبى وأما ابطال القول بالانطباع لو جرب أن يكون العالم بالحار والبارد ليس بصحيح لأنهم قالوا بانطباع صورة مساوية للحار والبارد وفرق بين صورة الشيء وبينه فان الإنسان ناطق وصورة ليس بناطق وكوله وإن كان مساويا في تمام المساهمة لزم المحذور فالصحيح أنها ليست مساوية في تمام المساهمة هو نفس المساهمة أو شخصها من أشخاصها لصورته وإذا كان بين المساهمة وصورتها انتمية في النوع لمكانت الصورة غير المساهمة ولجان أن

ووجوب حصه له به يمنع
من استناده الى الثاني اذ لو
اجتمع على الاثر الواحد
مؤثران مستقلان يلزم ان
يستغنى بكل واحد منهما
عن كل واحد منهما فافيه يكون
محتاجا اليهما وغنيا عنهما
وهو محال واما ان لا يقع
بواحد منهما البتة فهذا
يقضى كونه ماعا جزين
واضا فامتناع وقوعه بهذا
انما يكون لاجل وقوعه
بذلك وبالفرض فلو امتنع
وقوعه بهما لوقع بهما معا
وهو محال واما ان يقع الواحد
دون الثاني فهو ايضا محال
لانهما الماسا وباقى صلاحية
الاجساد كان وقوعه بأحدهما
دون الثاني ترجيحاً من غير
مرجح وهو محال في الجملة
الرابعة) انهما لو اشتركا
في الامور المعتبرة في الالهية
فاما ان لا يمتاز أحدهما عن
الآخر في أمر من الامور
وأما ان لا يخصه ل هذا
الامتياز فان كان الثاني فقد
بطل التعدد واما الاول
فباطل لوجهين أحدهما
انهما لو اشتركا في الالهية
واختلفا في أمراً آخر ومابه
المشاركة غير مابه المعايير
فكل واحد منهما مركب
وكل مركب ممكن وكل ممكن
محدث فاللهان محدثان
هذا خلف والثاني وهو ان

كون الشيء عالماً الا اذا وضعنا في مقابلته معلوماً والقائلون به منهم من سمي هذه الاضافة بالتعلق أثبت
أمر آخر يقتضي هذا التعلق ومنهم من قال الع - لم عرض بوجوب العالمية والعالمية حالة تتعلق بالمعلوم
فهو لا أثبتوا أموراً ثلاثة وأما نحن فلا نقول الابهذ التعلق فاما العالمية والعالمية فيقال يثبت بالدليل (١)
مسئلة في اختلافه في أن العلم الواحد هل يكون علماً بعلومين وعندى انان فسرنا العلم بنفسه التعلق
لم يصح ذلك لانه يصح ان يعقل كون الشيء عالماً بأحد المعلومين مع الذهول عن كونه عالماً بالآخر
ولولا التغاير لما صح ذلك وان فسرناه بما يوجب التعلق لم يمتنع لان العلم المتعلق يكون السواد مضاداً
للبياض ان لم يكن هو بينهما متعلقاً به - عالم يمكن متعلقاً بالمضادة التي بينهما - جابل بطلق المضادة وليس
كلامنا في ذلك العلم بل في العلم المتعلق بالمضادة المخصوصة وان كان متعلقاً بهما فهو المطلوب ثم
المحورون منهم من فصل فقال كل معلومين يصح ان يعلم أحدهما مع الذهول عن الآخر امتنع تعلق
العلم الواحد بهما او كل معلومين لا يضح العلم بأحدهما مع الذهول عن الآخر يجب ان يعلم العلم واحد
وهذا التفصيل باطل عندى لان العلم بمضادة السواد والبياض لما ثبت انه متعلق بالسواد والبياض
مع انه يصح ان يعلم السواد وحده مع الجهول بالبياض فقد تعلق ذلك العلم بأمر من يصح العلم بأحدهما مع
الجهول بالآخر (٢) مسئلة في العلوم على سبيل الجملة معلوم من وجه مجهول من وجه والوجهان

يكون مقتضى ان يكون المحل حاراً ومجموع مابه الاشتراك ومابه الامتياز وايضا في النكته جعل العلم هو
حصول الماهية فالذي قاله ههنا ليس مما ذهبوا اليه - وقوله في الجواب ان كان الادراك هو نفس
الحصول فالجدار في شأنه ان يدرك أذله الحصول ليس بصحيح لانهم قالوا الادراك نفس الحصول لقابل
مشرط بشرط مخصوص فأنالوا قلنا ان في حصول مال عنه - من شأنه ان يحصل له مال لا يلزم منه أن
يكون الجمار الذي يحصل عنده مال غنمياً وقوله في الجواب الاخير هذا يقتضي أن يكون المعلوم بتمام
ماهية - حاضراً في الذهن مبني أيضاً على عدم الامتياز والاثنية بين الشيء وصورته لان الحاضر في
الذهن ههنا صورة لو كان الشيء الذي هو صورته موجوداً - كانت هذه الصورة مطابقة له

(١) أقول المعلوم الذي وضعه بآراء العالم ان كان معدوماً فليت شعري أين يكون ان لم يكن في الذهن
والذي سمي هذه الاضافة بالتعلق هو أبو الحسن البصري ومن تبعه والقول بان العلم لم عرض بوجوب
العالمية هو قول القائلين بالاحوال وبالجملة التعلق من غير متعلق به غير معقول

(٢) أقول العلم القديم عند أهل السنة يتعلق بمعلومات الله تعالى التي لانهاية لها مع انه واحد
وهذا البحث يتعلق بالعلم المحدث فقال أبو الحسن الباهلي ان العلم الواحد يجوز ان يتعلق بعلومات
كثيرة وحكي عن أبي الحسن الاشعري ذلك وانكره الاستاذ أبو اسحاق وقال انه ذكره في الالتزام على
من يقول العلم الواحد يتعلق بعلومين وذهب الجبائي الى جواز تعلق العلم الواحد بعلومين ووجب
ذلك من أهل السنة أبو منصور البغدادي وقال القاضي أبو بكر كل معلومين لا ينفك أحدهما عن
الآخر في العقل يجوز ان يتعلق بهما علم واحد وكل ما يصح ان يعلم مع الذهول عن شيء آخر
فلا يمكن أن يتعلق بهما علم واحد ويقال للمصنف اذا فسرت العلم بالتعلق جاز تعلق العلم بالمجموع
ويكون الاجزاء داخلية - وحينئذ قد تعلق بأمرين وانت حكمت بامتناع ذلك وانت استدللت
على الامتناع بصحة تعلق العلم بأحد المعلومين مع الذهول عن كونه عالماً بالآخر وههنا لا يصح هذا
الاستدلال وايضا كان يجب أن يقول مع الذهول عن الآخر وانت قلت مع الذهول عن كونه عالماً
بأنه آخر وذلك لان المطلوب ههنا التعلق بعلومين لا بعلوم واحد وايضا على تقدير تفسير
العلم بما يوجب التعلق جعل العلم بطلق المضادة غير متعلق بشيئين وذلك غير معقول فان المضادة

ان ما به حصل الامتياز اما
أن يكون معتبرا في الالهية
أولا يكون فان كان الاول
كان عدم الاشتراك فيه
يوجب عدم الاشتراك في
الالهية وان كان الثاني كان
ذلك فضلا زائدا على الاحوال
المعتبرة في الالهية وذلك
صفة نقص وهو على الله
محال

المسئلة الرابعة

القائلون بالشرك طوائف
الطائفة الاولى عبادة
الايوان والاصنام ولهم
أبواب أحدها ان الناس
كانوا في قديم الدهر عبادة
الكواكب ثم اتخذوا
لكل كوكب صنما ومثالا
واشتغلوا بعبادتها وكانت
نيتهم توجبه تلك العبادات
الى الكواكب ولهذا السبب
لما حكى الله عز وجل عن
الخليل عليه السلام انه قال
لأبيه أزرأ اتخذ أصناما آلهة
انى أراك وقومك في ضلال
مبين ثم ذكر عقوب هذا
الكلام مناظرة ابراهيم مع
القوم في آلهية الكواكب
وثانها ان الغالب على أهل
العالم دين التشبيه ومذهب
المجسمة والقوم كانوا
يعتقدون ان الاله الاعظم
نور في غاية العظمة والاشراق
وان الملائكة أنوار مختلفة
بالبغور والمكبر فلا يحرم انهم

متغابرون فالوجه المعلوم لاجمال فيه والوجه المجهول غير معلوم البتة لكن لما اجتمع في شيء واحد ظن ان
العلم الجلي نوع تغاير العلم التفصيلي (١) **مسئلة** العلوم المتعلقة بالمعلومات المتغايرة مختلفة خلافا
لشيخي والهدى لئان النظر مناف للعلم بالدلول ومشروط بالعلم بالدليل ولان اعتقاد قدم الجسم بضاد
اعتقاد حدوثه ومشروط بالعلم بماهية الجسم وماهية العدم والحدوث (٢) **مسئلة** العلوم كلها
ضرورية لانها اما ضرورية ابتداء أو لازمة عن سابق واما ضرورية باقائه ان بقي احتمال عدم اللزوم ولو على
أبعد الوجوه لم يكن علم واذا كان كذلك كانت باثرا ضرورية (٣) **مسئلة** اتفقوا على انه لا يجوز ان
يكون العلم بالاصل كسبيا وبالفرع ضروريا ولا فعند وقوع الشك يحصل الشك في الفرع فيصير
الضروري غير ضروري هذا خلاف (٤) **مسئلة** اختلفوا في ان اعتقاد الضدين يمنع اجتماعهما
لنفسهما أولا مبرر يرجع الى الصارف والاترب ان المناقاة ذاتية لان الجسم بزم بالثبوت شرطه ان لا يكون
لنقيضه احتمال فيستحيل تحققه دون هذا الشرط (٥) **مسئلة** منهم من قال المعلوم غير
معلوم لان كل معلوم متميز وكل متميز ثابت في كل معلوم ثابت فليس ثابتا لا يكون معلوما فعرض
بأن تخصيصه باللام معلومية يستدعي تصوره لان ما لا يتصور لا يصح الحكم عليه ثم أجابوا عن كلام
الاولين بأن المعلوم في الخارج ثابت في الدهن فقيل عليه الثابت في الدهن أخص من الثابت

لا تعقل الا بين شيئين بل يكون الشيان شاملين كمثل ما يقع عليه اسم الشيئية ولا فرق بين المضادة
المطلقة والمضادة المخصوصة الابدع التبيين وجود التبيين فيما يتعلق المضادة بهما ولا يخلفان
من حيث تتعلقهما بمعلومين وابطال قول الجوزين بقوله العلم بالسواد والبياض يتعلق بأمرين
يصح العلم بأحدهما مع الجهل وبالأخر غير صحيح لأن كلامهم في المضادة المتعلقة بهما وتصور
السواد وحده غير تصور السواد المضاد للبياض فليس ما يصح العلم مع الجهل بالأخر هو أحد الشيئين
الذين يتعلق بهما معا

(١) أقول اعترف ههنا بان الشيء المعلوم من وجهه والمجهول من وجهه يغاير الوجهين وهذا ما ذكرته
في صدر الكتاب عذرا بابطال قوله التصور ليس بالتسبب ومطلوبه ههنا ثبوت تغاير الوجهين. لكن
حصل منه وجوب تغاير ما اجتمع فيه الوجهان والوجهين

(٢) أقول والده يذهب الى القول بتماثل العلوم وانما الاختلاف باختلاف متعلقاتها والمصنف
يقول الشرط مخالف للشرط وأيضا يقول الاعتقادات متضادة بشرط بشرط مختلفة فان
اعتقاد قدم الجسم مشروط بالعلم بالجسم وبالقدم واعتقاد حدوثه مشروط بالعلم بالجسم وبحدوثه
ولو الله أن يقول العلم من حيث هو علم ليس بمختلف في انها تختلف بسبب متعلقاته فيكون تماثل العلوم
لذاتها واختلافها بسبب اختلاف متعلقاتها

(٣) أقول يريد بالضروري ههنا اليقيني لا البديهي ولا المحسوس وحده فانه قال من قبل المحسوسات
هو الضروري وبات وقد سمي كل اليقينيات ضروريا موافقة لقول أبي الحسن الاشعري

(٤) أقول ان كل المراد من الاصل التصديقات التي يتوقف عليها تصديقات فهو حق وان كان
المراد أهم من ذلك ففيه نظر لان التصورات يمكن أن تكون كسبية والتصديقات المرفوعة عليها
طرفية

(٥) أقول الجزم بالثبوت المشروط بان لا يكون لنقيضه احتمال هو الجزم اليقيني والاعتقاد أهم
منه والاصح أن الاعتقاد الذي لا يكون يقينيا كاعتقاد المقلد يمنع اجتماعه مع الاعتقاد المضاد له
لوجود الصارف عنه اما في اليقيني فالمناقاة ذاتية كما ذكره

عليه أن المعلوم عند البشر
أحد أموراً ببقاء الوجود
وأما كميات الوجود
وهي الأزلية والابدية
والوجوب وأما السلب
وهي أنه ليس بجسم ولا
جوهر ولا عرض وأما
الاضافات وهي العالمية
والقادرية والذات
المخصوصة الموصوفة بهذه
الصفات المفهومات مغايرة
لها لا محالة وليس عندنا
من تلك الذات المخصوصة
الانها ذات لا يدري ما هي
الانها موصوفة بهذه
الصفات وهذا يدل على أن
حقيقته المخصوصة غير
معلومة

المسئلة الثالثة

في بيان أن الله له واحد
اعلم أن الله لم يصحبه النبوة
لا يتوقف على العلم بكون
الله واحداً فلا جرم اسكان
اثبات الوحدة باللائل
السمعية واذا ثبت هذا
فنقول ان جميع الكتب
الالهية ناطقة بالتوحيد
فوجب أن يكون التوحيد
حقاً المحجة الثانية هو اننا
لو قدرنا الهين لكان
أحدهما اذا انفرد صح
تحريل الجسم منه ولو انفرد
الثاني يصح منه تسكينه
فاذا اجتمعا وجب أن

أو قوة التغذية ذية أو نوعاً ثالثاً والاول باطل لان العضو المفلوج ليس له قوة الحركة والحس والثاني باطل
لان قوة التغذية قد تبطل مع بقاء العضو المفلوج حياً ولان القوة الغذائية حاصلة للنبات ولا حياة له
ثبتت ان الحياة أمر ثالث والجواب عن الاول معارض بانه لولا استيماز الذات الحية بما لاجله صح ان يصير
حياً والالم يكن بأن يصير حياً أولى من غيره وهذا يقتضي اشتراط الحياة بحياة أخرى وكل ما هو جوابهم
هناك فهو جوابنا ههنا وعن الثاني ان معنى كون العضو المفلوج حياً بقاء قوة التغذية قوله تبطل هذه
القوة مع بقاء الحياة قلنا لا نسلم فلم لا يجوز ان يقال القوة باقية لكنها عاجزة عن الفعل قوله الغذائية حاصلة
في النبات قلنا انت تساءلنا على ان غذية النبات والحويوان مختلفان بالنعومة والمادية والمختلفان
لا يجب اشتراكهما في الاحكام (١) **مسئلة** القائلون بهذه الصفة منهم من أثبت ان الموت صفة
وجودية مخفية بقوله تعالى خلق الموت والحياة ومنهم من لم يقل به وزعم انه عبارة عن عدم الحياة عما من
شأنه ان يكون حياً واجاب عن التمسك بالآية بان الخلق هو التقدير ولا يجب كون المقدور وجوداً (٢)
مسئلة البنية ليست شرطاً لوجود الحياة خلافاً للعتزلة والفلاسفة قلنا ان العالم بمجموع الاجزاء امان
يكون له حياة واحدة أو قائم بكل جزء حياة على حدة والاول يقتضي حلول العرض الواحد في المحال
الكثيرة وهو محال وأما الثاني فمحال لان الاجزاء متميزة فلو توقف جواز قيام الحياة لجزء واحد على قيام
حياة أخرى لجزء آخر لكان الامر من الجانب الآخر كذا ولا يلزم الدور وهو محال (٣) ومنها الاعتقادات

(١) نقول قيل الاعراض التي لا يتصف بها غير الحية عشرة الحياة والعلم والقدرة والاعتقاد والظن
والنظر ولا رادة والكرامة والشهوة والنقرة ولم يقل أحد ان اعتدال المزاج أو قوة الحس والحركة هو
الحياة بل قالوا ان الاول شرط في حصول الحياة الحيوان المركب من الاخلاط أو من الاركان والثاني
محلل للحياة وقوله في المعارضة وهذا يقتضي اشتراط الحياة بحياة أخرى ليس بشئ لانه يقتضي اشتراط
الحياة بمخصص هو الاعتدال في الحيوانات ومن أين لزم أن يكون ذلك المخصص صفة أخرى وقوله في
النقل عن ابن سينا ان قوة التغذية قد تبطل مع بقاء العضو المفلوج حياً فزيادة المفلوج غير محتاج اليها
لان قوة التغذية قد تبطل مع بقاء العضو حياً كالعضو الذابل وقوله لم لا يجوز ان تكون القوة باقية ولكنها
عاجزة عن الفعل غير وارد لانه زيد بالقوة الباقية التي قصده عن هذه الاثر بالفعل والافق العضو
المفلوج أيضاً قوة الحس والحركة باقية لكنها عاجزة عن الاحساس والحركة واختلاف غذيين النبات
والحيوان ليس بحسب المفهوم منهما انما هو بحسب مبدأها فان مبدأ أحدهما النفس النباتية ومبدأ
الآخر النفس الحيوانية وبحسب تصرفهما في إيجاد غذاء فان الاولى تنصرف في البسائط والثانية
في المركبات واختلاف العمل والانفعال لا يوجب اختلاف ماهية المعلول والفاعل وقد علم ان ذلك المفهوم
ليس هو الحياة بعينها وهو المطلوب

(٢) أقول القائل بكون الموت ثبوتياً هو أبو علي الجبائي وحده والعبارة عن الموت بعدم الحياة عن
من شأنه ان يكون حياً ليس بصح فأن الموت يدخل في مفهومه سبق الحياة على ذلك الدم ولا لكان
الجنين عند قرب حلول الحياة فيه ميتاً

(٣) أقول الاولى ان يقول بحلول العرض الواحد في المحال الكثيرة باطل عند أكثر المتكلمين
وامس بحال في بديهته العقل ولا بالنظر اليقين كما مر وأما الثاني فمحال يقال له الذي ذكرته يقتضي
احالة وجود الاجتماع والافتراق غيرهما لانه لو توقف اتصاف كل جزء بالاجتماع على اتصاف الجزء
الاخير لزم الدور والكن ان قيل ههنا قيام الحياة بكل جزء متوقف على كون ذلك مجامعاً لغيره من
الاجزاء لا يلزم منه دور

العدم لا يحس به ولا الجسم والا لكان الاحساس بالجسم حال حرارته احساسا بالبرودة (مسئلة ٢)
 الرطوبة ان كانت عبارة عن الالامانة على ما يقوله الفلاسفة كانت عدمية وان كانت عبارة عن سهولة
 الاتصال كانت وجودية واليبوسة في مقابلتها (مسئلة ٣) الثقل امر زائد على الحركة لان الثقل
 المسكن في الجوهر سائر المحس بثقله والزرق المنفوخ المسكن تحت الماء سائر المحس بخفته مع عدم حركتهما
 (مسئلة ٤) اللين معناه عدم معانعة الغاز فلا يكون وجوديا (مسئلة ٥) الملاسة عبارة عن
 استواء وضع الاجزاء والخشونة عبارة عن كون بعضها ارفع وبعضها اخفض (١) (مسئلة ٦) من
 القدماء من زعم ان هذه المحسوسات قد تنفي بعدمفارقة محالها قائمة بانفسها وابطالها بابطال انتقال
 الاعراض (٢) أما الاكوان فتدافعوا على ان حصول الجوهر في الخيز أمر ثبوتي فقل هذا الخيز ان
 كان معدوما فكيف يعقل حصول الجوهر في المدموم وان كان موجودا فلاشك انه أمر شاراليه فهو اما
 جوهر أو عرض فان كان جوهرًا كان الجوهر حاصلا في الجوهر وهو قول بالتداخل وهو محال اللهم الا
 ان يفسروا ذلك بالمماساة ولا نزاع فيهما وان كان عرضا فهو حاصل في الجوهر فكيف يعقل حصول الجوهر
 فيه (٣) (مسئلة ٧) اختلوا في ان ذلك الحصول هل هو معال بمعنى آخر والمضى عدمه لان المعنى

(١) أقول في قوله العدم لا يحس به نظر لان الامر العدمي اذا كان مقتضيا لامر غير ملائم يحس به
 من جهة مقتضاه كتفريق الاتصال والجوع والعطش فان كانت البرودة عدم الحرارة وكانت الحاسة
 محتاجة الى حرارة تملأ من مزاجها فعدم تلك الحرارة يقتضي امر غير ملائم فيها فيحس به ولم يقل أحد ان
 عدم الحرارة هو الجسم حتى يكون الاجناس بالجسم اجناسا بالبرودة والحق ان البرودة كيفية
 ضد الحرارة فان مقتضى ما بها كالتكاثف والثقل وأمثالهما ضد مقتضيات الحرارة كالتخلخل
 والخفة وأمثالهما والغلاسة ثم يقولوا ان الرطوبة لا معانعة بل قالوا انها كيفية تقتضي سهولة قبول
 الاشكال موضوعها والثقل والخفة لم يذهب أحدا الى انهما ليسا بزايد عن الحركة بل هما عرضان
 يسميهما المتكاملون اعتمادا والحكمة لا وقوله اللين عدم معانعة الغاز والرطوبة عند الفلاسفة
 عبارة عن الإلمانة يقتضي ان يكون اللين والرطوبة عند الفلاسفة شيئا واحدا وليس كذلك بل
 اللين كيفية تقتضي عدم معانعة مع تنزق أجزاء الملاسة والخشونة لو كانتا من باب الوضع لما عدا باقي
 الكيفيات ويمكن ان يكون الوضع مبدأهما . . .
 (٢) أقول ان هذا الشئ انما حصل لهم من الضوء والرائحة وأمثالها فانهم لما رأوا الضوء كانه
 ينتقل من ذي الضوء الى قابله والرائحة تنتقل من ذي الرائحة الى الحاسة فحسبوا انما اتبقي بعدمفارقة
 محالها

(٣) أقول هذا غلط من جهة اشتراك اللفظ فان مقتضى يدل في قولنا الجسم في الجسم معنى التداخل
 والجسم في المكان والعرض في الجسم على معان مختلفة فان الاول يدل على كون الجسم مع جسم آخر
 في مكان واحد والثاني يدل على كون الجسم في المكان والثالث يدل على كون العرض حالا في الجسم
 والمكان هو القابل للابعد القائم بذاته الذي لا يمانع الاجسام عند قومه وعرض هو سطح الجسم
 الحاوي المحيط بالجسم ذي المكان عند قومه وهو يدهي الينية حتى الحقيقة والمكان ان كان عديمًا
 لم يكن حصول الجوهر في الامر العدمي حصوله في المدموم بمعنى انه في العدم وان كان جوهرًا فالجوهر
 عند القوم الاول ينقسم الى مقاوم للتداخل عليه مما منع اياه وهو الذي لا يجوز عليه التداخل والى غير
 مقاوم يمنع عليه الانتقال وهو المكان والجوهر انما منع يمكن ان يداخل غير ما منع وذلك هو كون
 الجوهر في المكان وأما عند القوم الثاني فحصول الجوهر في المكان الذي هو عرض بمعنى غير العين

أصلاً كان هذا قولاً باستغناء المحدث عن المحدث استغناء الممكن عن المؤثر وذلك يوجب نفي الصانع فإن قالوا لا يجوز أن يقال عند حدوث الداعية يصير الفعل أولى بالوقوع ولا ينتهي إلى حدوثه بطلان قوله قلناه هذا باطل لوجوه أحدها أن المرجوح أضعف حالا من المساوي فلما امتنع حصول المساوي حال كونه مساوياً يافئان يتمتع حصول المرجوح حال كونه مرجوحاً أولى وإذا امتنع حصول المرجوح وجب حصول الراجح لا امتناع الخروج عن التقيضين والثاني أن عند حصول الداعي إلى أحد الجانبين لو حصل الطرف الثاني لمكان قد حصل ذلك الطرف لا مرجح أصلاً وهذا القائل قد سلم أن الترجيح لا بد فيه من المرجح والثالث أن عند حصول ذلك المرجح أن امتنع التقيض فهو الوجوب وإن لم يتمتع فكل ما لا يتمتع لم يلزم من فرض وقوعه محال فلم يفرض مع حصول ذلك المرجح تارة ذلك الأثر واقعاً وتارة غير واقع فاختصاص أحد الوقتين دون الثاني

العبد لأنها غير باقية (١) **مسئلة** القدرة لا تصلح للضدين خلافاً لما نزلنا أن القدرة عبارة عن الممكنة والمفهوم الممكنة من ذلك ولأن نسبة القدرة إلى الطرفين إن كانت على السوية استحال أن يصير مصدر الأثر إلا عند مرجح فلا يكون مصدر الأثر إلا المجموع فلا يكون الذي فرضناه قدرة مصدر الأثر فلا يكون قدرة وإن لم تكن على السوية لم تكن القدرة قدرة الأعلى (راجع (٢) **مسئلة** عند بعض الأصحاب الجهل صفة وجودية وهو ضعيف لعدم الدليل والذي يقال ليس جهل الجهل عبارة عن عدم القدرة أولى من العكس ضعف لأننا ساعد على أن كليهما محتمل وأنه لولا الدليل لبقى ذلك الاحتمال (٣) ومنها الإرادة والكرهية ومن الناس من زعم أن الإرادة عبارة عن علم الحى أو اعتقاده أو ظنه بأن له فيه منفعة وهو باطل لأننا نجد من أنفسنا ما لا امر تباعى على هذا العلم فتعابر

(١) أقول السؤال الأول غير متوجه لأن الكافر مكلف بالإيمان من حيث هو قادر حتى يؤمن في حال قدرته وهذا ليس تكليفاً بما لا يطاق ومن حيث فرض وقوع الكفر منه في حال قدرته على الإيمان لو كان مكلفاً بالإيمان كان تكليفاً بما لا يطاق وهكذا السؤال الثاني فالجواب إلى القدرة وحدها لأجل أن يدخل الفعل من العدم إلى الوجود لا إليها مأخوذة مع حدوث الفعل وعدمه وفي السؤال الثالث بالنسبة إلى قدرة الله تعالى إلى قدرة العبد مع أن قدرته تعالى إذا أخذت مع وجود الإرادة أو مع عدمها لا يبقى للاختيار وجه كما قيل في العبد وقوله في الجواب هذا وأورد عليكم لأن حال حصول الفعل لا يمكنه الفعل أيضاً فيه نظراً لأنه إذا أخذ حال حصول القدرة حال وجود الفعل بعينه فالفعل لا يمكنه إلا من حيث القدرة بل من حيث فرض مقارنتها بالفعل وكون الفعل واجب الوقوع حينئذ وإيراد النقض بالعلة والمعلول والشرط والمشرط ليس بنافع لأن العلة أيضاً قبل وقوع المعلول متمنعة العلة وكذلك حال وقوعه وذلك الانصاف القمى والحال اليها والقول بأن تتعلق قدرة الله تعالى زمان حدوث الفعل مؤثر في وجود الفعل لوضا ليس بشئ لأن الفعل يجب زمان حدوثه وإن لم تكن قدرة ولمنشأ جميع هذه الأغلاط شئ واحد وهو ما ذكره

(٢) أقول المعنى لا يختلف بتبديل لفظ القدرة بلفظ الممكن ومفهوم الممكن من هذا ومفهوم الممكن من ذلك يشتركان في مفهوم واحد وإنما يختلفان من حيث تعلقتا بتارة بهذا فان كان المراد من القدرة ذلك الأمر المشترك كانت صالحة للضدين وإن كان المراد منهما مجموع المشرك مع ما به الاختلاف لم يقع اسم القدرة على أنواعها إلا بالاشتراك اللفظي ويقع على أنواع تعدد المقدرات وهذا لم يقل به أحد وقوله إن كانت نسبة القدرة إلى الطرفين على السوية احتاجت إلى مرجح وقبل المرجح لا يكون قدرة على الفعل يقتضى أن يصير القدرة مبدأ للفعل مع زائد وهو عين مذهب من يقول القدرة صالحة للضدين وإنما ذهب من ذهب إلى أن القدرة لا تصلح للضدين لقوله القدرة عرض لا يبقى زمانين فالقدرة التي تكون مع أحد الضدين غير التي تكون مع الضد الآخر لا سيما أنهم لا يفرقون بين القدر وبين مبدأ الفعل والترك

(٣) أقول إن كانت القدرة عبارة عن سلامة الأعضاء فالجهل عبارة عن آفة تعرض للأعضاء ويكون حينئذ وجودها والقدرة أولى بان لا تكون وجودية لأن السلامة عدم الآفة وإن كان الجهل ما يعرض للارتعاش وتماز به حركة الارتعاش عن حركة الخنثار فالجهل وجودى وأهل الأصحاب ذهبوا إليه إما أن كانت القدرة هيئة تعرض عند سلامة الأعضاء يعبر عنها بالتمكن أو بما هو علة له فالجهل عدم تلك الهيئة فالقدرة وجودية والجهل عدمى

والفرق بين الإرادة والشهوة أن الإنسان ينفر طبعه عن شرب الدواء ثم يريده (١) **مسئلة** منهم من قال إرادة الشيء كراهة ضده وهو باطل لأنه قد يراد الشيء حالة الغفلة عن ضده (٢) **مسئلة** العزم عبارة عن إرادة جازمة حصلت بعد التردد فيه والمحبة عبارة عن الإرادة لكنها من الله تعالى في حق العبد إرادة الثواب ومن العبد في حق الله تعالى إرادة الطاعة والرضا قيل إنه الإرادة وقيل إنه ترك لا اعتراض (٣) **مسئلة** المناقاة بين ارادتي الضدين ذاتية أو لأصناف فيه ما تقدم في باب الاعتقاد (٤) **مسئلة** الارادات تنهى الى إرادة ضرورية دفعا للنسائل وذلك يوجب الاعتراف باستناد الكل الى قضاء الله تعالى وقدره (٥) ومنها كلام النفس ولم يقل به أحد الا أصحابنا قالوا الامر والهي والخبر أمور معة وله بعد بر عن كل واحد منها في كل لغة بلفظة أخرى فهي معان متغايرة وليس عبارة عن تخيل الحروف لان تخيلها تابع لها ومختلف باختلافها وهذه الماهيات لا تختلف البتة وليس الامر عبارة عن الإرادة لان الله تعالى قد يأمر بما لا يريد ويريد ما لا يأمر به وظاهر أنه ليس عبارة عن العلم والقدرة والحياة فلا بد من نوع واحد (٦) ومنها الالم واللذة أما الالم فلا نزاع في كونه وجوديا ثم قال محمد بن زكريا

(١) أقول القائل بهذا لا يقتصر على هذا بل يزيد فيه بقوله بان له أو لغيره من يؤثر غيره فيه منفعة يمكن وصولها اليه أو الى ذلك الغير من غير مانع من تعبد أو معارضة ثم في وجود ميل يترتب على هذا الاعتبار متغايرة نظرا قالوا هذا المثل محدث من لا يقدم على تخصيص ذلك الشيء وقدرة تامة فيحصل له ميل الى شيء يزيد حصوله ولا يحصل بحسب ما يتمناه وذلك مثل الشوق الى المحبوب من لا يصل اليه ما في القادر التام القدرة فيكفي الاعتقاد المذكور

(٢) أقول الصواب أن يقال إرادة الشيء يلزمها كراهة ضده بشرط التفطن للضد (٣) أقول التردد المذكور لا يجهل من الدواعي المختلفة المنبغثة عن الاراء العقلية وعن الشهوات والنفقات المتخالفة فان لم يوجد ترديد في جميع لطرفي حصول الخير وان وجد حصل العزم والمحبة تقع باشتراك الاسم على إرادة هو بعد الفعل وهو الذي نسبته الى إرادة الثواب والطاعة وعلى تصور كل من لذة أو منفعة أو مشا كلمة كحبة العاشق لمعشوقه والمنعم عليه بالنعمة والوالد للولد والصديق لصديقه وأما محبة الله سبحانه وتعالى الى عباده العارفين فهو ولتصور الكمال المطلق فيه والرضا قال أبو الحسن الاشعري انه إرادة كرام المؤمنين ومثوبتهم على التأييد وهو إيمان الله تعالى وأما من العبد فهو ترك الاعتراض والرحمة قيل هي النعمة وقال أبو الحسن هي اوداة الانعام والولاية إرادة لا كرام والتوفيق والبغض والعداوة إرادة الاهانة والطرود والتعذيب والسخط إرادة التعذيب والاختيار عند أبي الحسن هو الإرادة واختار له أي فعل به خيرا والمشيمة هي الإرادة والكراهية يفرقون بينهما

(٤) أقول قيل إرادة الحركة ترجح صدوره وإرادة السكون ترجح صدوره وكلاهما متطالبان لذاتيهما كذلك إرادتهما وقوم آخر قالوا إرادة الحركة تصرف الفاعل عن إرادة السكون والكلام فيه مثل ما مر

(٥) أقول قيل استناد الكل الى قضاء الله تعالى وقدره اما أن يكون بلا توسط في إيجاد الشيء أو يكون بتوسط الاول يقتضيه انتهاء الارادات الى إرادته والثاني لا يناقض القول بالاختيار فان الاختيار هو إيجاد بتوسط قدرة أو إرادة سواء كانت تلك القدرة والإرادة من فعل الله تعالى بلا توسط أو بتوسط شيء آخر فاذا من قضاء الله تعالى وقدره وقوع بعض الأفعال تابعا لاختياره وفاقله ولا يندفع هذا الا باقامة البرهان على انه لا مؤثر الا الله تعالى

(٦) أقول قالوا كلام النفس هو الفكر الذي يدور في الخلد وتدل عليه العبارات تارة وما يصطلم

بالوقوع ان توقف على انضمام قيد زائد اليه لم ان يقال ان حصول الرجحان كان موقفا على هذا القيد الزائد كما نافرضا ان الحاصل قبل هذا الزائد كان كافيا في حصول الرجحان وان لم يتوقف على انضمام قيد زائد اليه لم رجحان الممكن المتساوي لالمرجح وهو محال اذا عرفت هذا فنقول بالما اعترفنا بان الفعل واجب الحصول عند مجموع القدرة والداعي فقد اعترفنا بكون العبد فاع لا وجاع لا فلا يلزمنا مخالفة ظاهر القرآن وسائر كتب الله تعالى واذا قلنا بان المؤثر في الفعل مجموع القدرة والداعي مع ان هذا المجموع حصل بخاق الله تعالى فقد قلنا بان الكل بقضاء الله تعالى وقدره فهذا هو المختار واما الخصم فانه قال العلم بكون العبد موجد لافعاله ضروري والدليل عليه ان العلم بحسن المدح والذم عليه علم ضروري والعلم بالضروري حاصل بان حسن المدح والذم يتوقف على كون المدح والمذموم فاعلا وما يتوقف عليه العلم بالضروري أولى بأن يكون ضروريا بهذه

مقدمات ثلاثة فاولها ان العلم الضروري حاصل بحسن المدح والذم والدليل عليه ان كل من اساء اليينا فانا نجد من انفسنا وجدانا ضروريا فانا ندسه ومن احسن اليينا فانا نجد من انفسنا وجدانا ضروريا فانا ندسه ومن نازع في هذا فقد نازع في اظهار العلوم الضرورية وثانيها ان العلم الضروري حاصل بان حسن المدح والذم يتوقف على علم المادح والذام بكون الممدوح والمذموم فاعلا وهذا ايضا ظاهر لان من رعى وجه انسان باجرة فانه يذم الراى ولا يذم الاجرة فاذا قيل لذلك الذام لم يذم هذا الراى ولا يذم الاجرة فانه يقول لان ذلك الراى هو الفاعل لهذا الفعل وهذه الاجرة لم تفعل ذلك وهذا يدل على ان العلم الضروري حاصل بانه لا يحسن المدح والذم الا عند كون الممدوح والمذموم فاعلا وثالثها ان الذي يتوقف عليه العلم الضروري يجب ان يكون ضروريا وهذا ايضا ظاهر لان الفرع اضعف من الاصل فلو كان الاصل غير ضروريا لكان بقره بغير وقوع الشك فيه يجب

اللذة عبارة عن الخلاص عن الالم وهو باطل بما اذا وقع بصر الانسان على صورة ملجحة فانه ياتى بالبصارها مع انه لم يكن له شعور بتلك الصورة قبل ذلك حتى تجعل تلك اللذة خلاصا عن ألم الشوق اليها وزعم ابن سينا ان اللذة ادراك الموافق والالم ادراك المنافي ويقرب قول المعتزلة منه فانهم قالوا ان المدرك ان كان متعاقب الشهوة كالحكمة في حق الاجرب كان ادراكا كالهلة وان كان متعاقبا للنفرة كما في حق السليم كان ادراكا كالهلة ومثل هذا الكلام لا يفيد القطع بان الالم ليس الا الادراك واتفقت الفلاسفة على ان تفرق الاتصال موجب للالم في حق الحى وخالفهم لان التفرق عدمى فلا يكون علة للامر الوجودى وزاد ابن سينا سببا ثانيا وهو سوء المزاج قال لان حد الالم ادراك المنافي والحكمة عكس وكل ادراك المنافي ألم وهذه الحجة لفظية (١) لانه اخذ من العكس ومنه بالادراك كانت وهى غير العلم لانه بصر الشئ ثم تغيب عنه فيفرق تفرقه في الحالتين مع حصول العلم فيهما فالابصار غير العلم لكن الفلاسفة والكعبي وأبو الحسن بن زعموا انه عائد الى تأثر الحدثة بصورة المرئى والمتكلمون محتاجون الى القدح في هذا الاحتمال ليمكنهم بيان انه تعالى سميع بصير (٢) (مسئلة) اختلفوا

عليه من الاشارات اخرى والدليل على اثباته أن الفاعل اذا امر عبده بامر وجد في نفسه اقتضاء الطاعة منه وجدانا ضروريا ثم انه يدل على ما يجده ببعض العبارات أو بضر وب من الاشارات أو بوقوع من الكتابة هكذا قيل وقيل أبو هاشم اثبت كلاما في النفس سماه بالحواطر وزعم ان ذال الحاطر يسمى بها ويدركها وقال أبو الحسن ان لفظ الكلام يقع على كلام النفس وعلى الكلام المؤلف من الحروف بالاشتراك وقال قوم على الاول بالحقيقة وعلى الثانى بالمجاز وقال قوم بالعكس من ذلك

(١) أقول نقل عن ابن زكريا أنه قال اللذة خروج من الحال الغير الطبيعية وذلك لكون الادراك انما يحصل بانفعال للحاسة يقتضيه تبدل حال وأخذ ما بالعرض مكان ما بالذات وقول المعترضلة يدل على انهم يقولون ان اللذة والالم هما الادراك نفسه ويختلفان باختلاف متعلقهما وهو اما الشهوة أو النفرة فقال المصنف ومثل هذا الكلام لا يفيد القطع بان الالم ليس غير الادراك ومخالفة المصنف في أن تفرق الاتصال ليس موجب للالم في الحى انما كان لانه يقول التفرق يوجب سوء المزاج الذى يقتضيه طبائع المفردات عند تفرقها فاسبب الذاتى هو طبائع المفردات والتفرق يقتضى زوال الاعتدال الذى حصل من الكسر والانكسار فانه تفرق ليس سببا بالذات الا امر عدمى هو زوال الاعتدال والالم انما يحصل من سوء المزاج هكذا فسرقوله تليذه قطب الدين المصرى لكون قوله عقيب ذلك وزاد ابن سينا سببا ثانيا وهو سوء المزاج يدل على خلاف ذلك أما قوله التفرق عدمى فلا يكون علة للوجودى ففيه نظر لان عدم لا يكون علة لوجود وعدمى رعاى يكون علة لعدم الحركة فيمان شأنه أن يتحرك فانه علة لاحد الا كوان الذى هو السكون وعدم السمع علة للهمس وعدم الغناء فى الحيوان الصحيح للجموع وتفرق الاتصال فى العنق الذى لا يكون فيه حس أو عرض له خدر أو يكون معه استقرار أو يكون التفرق طبيعيا كما يحصل فى المغننى عند نغفه والغناء فى أجوائه لا يكون مؤلما بل الالم عندهم احساس عضوية تفرق اتصال يحدث فيه غير طبيعى وكلامهم يدل على ذلك ولا شك فى أن الحى وهو سوء المزاج مؤلم وان لم يكن هناك تفرق اتصال والمعنى الجامع هو الاحساس بالمنافى فهو اذا دلل الالم ولا كان التحدث صحيحا فلا يكون انكساره افظيا

(٢) أقول قالوا الادراكات خمسة هى الحواس وزاد الفاضل أبو بكر فية الادراك الالم واللذة وقوم جعلوها علوما خاصة فقالوا كل ادراك علم وليس كل علم ادراكا كقول بان الابصار مؤثر فى الحدثة خاص

وقوع الشئ في الفرع
 وحده يخرج هذا الفرع
 عن كونه ضرورياً وإذا
 لاحظت هذه المقدمات ظهر
 ان العلم يكون العبد قاعلاً
 علم ضروري موقوف على
 شخص معنى كون العبد
 قاعلاً نقول ان عنيتم به ان
 العبد قادر على الفعل وعلى
 الترك وان نسبة قدرته الى
 الطرفين على السوية ثم انه
 في حال حصول هذا
 الاستواء دخل هذا الفعل
 في الوجود من غير ان خص
 ذلك القادر ذلك الطرف
 بمرجح وبمخصص البتة
 فلان سلم ان هذا القول صحيح
 بل كان بديهياً العقل تشهد
 ببطءه لانه وان عنيتم به ان
 عند حصول الداعية
 المرحمة صدر عنه هذا
 الاثر فهذا هو قولنا ومنه هنا
 ونحن لاننكر البتة الا اننا
 نقول لما كان عند حصول
 القدرة والداعية يجب
 الفعل وعند انتفاؤه ما
 أو انتفاء أحدهما يمنع
 وجب ان يكون الكل
 بقضاء الله تعالى وهذا
 مما لا سبيل الى دفعه فهذا
 منتهى البحث العقلي
 الضروري في هذا الباب
المسئلة الثانية
 في اثبات القدرة للعبد علم
 اننا نعلم بالضرورة تفرقة

في الابصار منهم من قال انه يخرج الشعاع عن العين وهو باطل والالوجب تشوش الابصار عند هبوب
 الرياح ولا يمنع ان يرى نصف السماء لا يمنع ان يخرج من حدقنا ما يتصل بكل هذه الاشياء أو يؤثر
 في جميع الاجسام المتصلة في حدقنا (١) ومنهم من قال بالانطباع وهو باطل والاما اذكر كذا العظيم
 لا يمنع انطباع العظيم في الصغير ولما رأينا القريب على قرينه والبعيد على بعده فهذان الوجهان انما
 يلزمان من قال المرئي هذه المنطبعة فقط وأما من جعل انطباع الصورة الصغيرة في الحدقة شرطاً
 لادراك المرئي الكبير في الخارج لا يرد عليه ذلك (٢) **المسئلة** الادراك عند سلامة الحاسة
 وحصول البصر وسائر الشرائط المشهورة غير واجب عندنا خلافاً للمعتزلة والفلاسفة لئلا نأثري
 الكبير من البعيد صغيراً وما ذاك الا لاننا نرى بعض اجزائه دون البعض مع استوائها باثرها في كل
 الشرائط ولانما رأينا الجسم الكبير فقد رأينا كل واحد من تلك الاجزاء وايست رؤية كل جزء
 مشروطة برؤية الجزء الآخر والواقع الدور رؤية كل واحد منها غنية عن رؤية الآخر واحتجوا
 بأنه لو لم يجب ذلك لجاز ان يكون بحضرة تماشوس وجمال ونحن لانراها الجواب انه معارض بجميع
 العباديات (٣) **المسئلة** اختلافوا في انه هل يعتبر في السمع وحصول الهواء الحامل للصوت الى الصماخ

من يهصر الآلة وليس يبعد ان يكون في غيره على وجه آخر كما في الارادة فانها في العبد بخلاف
 ما نشئته لله تعالى

(١) أقول القائلون بالشعاع وهم الحكماء المتقدمون لا يقولون بخروجهم عن العين الا بالجاز كما يقال
 الضوء يخرج من الشمس وابطاله بوجوب تشوشه عند هبوب الرياح ليس بوارد لان شعاع الشمس
 والقمر والنيرات لا يتشوش به وايضا قالوا لو كان الشعاع جسماً لزم تداخل الاجسام ولو كان عرضاً
 لزم انتقال الاعراض وايضا قالوا ان الشعاع من العين كيف يصل الى السماء دفعة فان الحركة محتاجة
 الى الزمان وغير ذلك وكل ذلك لازم على سائر الاشعة وكل ما يقولون في جوابه هناك هو الجواب ههنا
 واستناع رؤية نصف السماء بشعاع الحدقة دعوى مجردة ولو قال بدل الاستناع الاستبعاد لكان
 أصوب واذا جاز نور سراج صغير ان يضيء هواء بيت كبير مجردانه ولم يبق بعد ذلك فذلك أيضاً ليس
 بمسألة واستدلوا على كون الابصار بالشعاع بان شعاعه يتراظ به يكون المصير في ضوءه ولولا ان شعاع البصر
 والضوء من جنس واحد لما كان بعضه معيناً في افادة البعض وايضا كما يقع اشعاع الاجرام النيرة
 انعكاس وانعطاف ونفوذ فيما يحاذيها من الاجسام الشفافة يقع لشعاع البصر في عينه كباقي
 في كتاب المناظر والمرايا وبالجملة الكلام في هذا الموضوع طويل والاستغناء به غير مناسب لهذا الموضوع
 فليطلب من الصناعة المختصة به

(٢) أقول انما قال بالانطباع ارسطاطاليس وأصحابه وبينوا السبب في رؤية العظيم من بعيد
 صغير وابطاله بامتناع انطباع العظيم في الصغير غير صحيح لانهم لا يشترطون فيه انطباع العظيم نفسه أو
 مقداره بل قالوا بانطباع شئ منه ولعل مقدار الشئ على صغر محله يقتضي ادراك ذى الشئ على عظمه
 وذلك كما ينطبع في المرآة نصف السماء والاجرام التي فيها وامارؤيه القريب على قرينه والبعيد على
 بعده يعني الابداع فاعل المنطبع في العين يكون على هيئة يقيد ادراك الابداع ونحن لما تعذر علينا ان
 نعتبر عنه اسبقه فنامع اننا نرى النقاشين يفتشون صور الاجسام على السطوح على وجه يدرك المناظر
 فيها اعماق تلك الاجسام وابداع ما بينها

(٣) أقول القائلون بان ابصار الله تعالى لا وجودات غير علمه بالمبصرات لا يقولون بوجوب الابصار
 عند الرابطة المذكورة لا يمنع ان يكون ابصاره بآلة وان يحجبه شئ عن شئ وأما المعتزلة والفلاسفة

نحن بدن الانسان السليم
عن الامراض الموصوف
بالهضة وبين المريض
العاجز والختار عندنا ان
ثلاث التفرقة عائدة الى
سلامة البنية واعتدال
المزاج وأما أبو الحسن
الاشعري فإنه أثبت صفة
بهاها بالقدر بعبارة
لاعتدال المزاج واجتج
على اثبات هذه الصفة بان
قال نحن ندرى تفرقة بين
الانسان السليم الاعضاء
وبين الزمن المعدي أنه
يصح الفعل من الاول دون
الثاني وتلك التفرقة ليست
الافى حصول صفة للقادر
دون العاجز وتلك الصفة
هي القدرة فقال له أندعي
حصول هذه التفرقة قبل
حصول الفاعل أو حال
حصول الفاعل والاول
باطل لان قبل حصول
الفعل لا وجود للقدرة على
الفعل عندك فان مذهبي
ان الاستطاعة مع الفعل
لا قبل الفعل وعلى هذا
المذهب فالتفرقة الحاصلة
قبل الفعل تمنع ان تكون
لأجل القدرة والثاني باطل
لان حال حصول الفعل
يمنع منه الترك والا لزم
منه اجتماع التقصين وهو
محال وأيضا ندعي حصول
هذه القدرة عند ما يحتاج

فعندنا انه غير واجب خلاف الفلاسفة والنظام لنا انه لو كان كما قالوا لما سمعنا كلام من يحول بيننا وبينه
جدارا صلب لان الهواء النافذ في مسام ذلك الجدار لا يبقى على الشكل الاول الذي باعتباره كان حاملا
للمعروف ولانه كان يجب أن لا يدرك جهات الصوت كما اننا لانفس الشيء الاحال وصوله اليها لاجرم
لا ندرك بمجرد اللبس جهة وصوله (١) **مسئلة** ادراك الشم قد يكون بتكيف الهواء المتصل
بالخيشوم بكيفية ذى الرائحة وقد يكون لانفصال أجواء لطيفة منها ووصولها الى خيشومنا كما في
التجذبات وقد يكون تعلق القوة المدركة بالرائحة وهي هناك وهذا أضعف الاحتمالات وأما ادراك
الدوق وقد تقدم الكلام فيه فهذا الاشارة مختصرة الى أقسام الاعراض (٢) وأحكام الاعراض
مسئلة اتفق المتكلمون والفلاسفة على امتناع الانتقال عليهم الان الانتقال عبارة عن الحصول
في حين بعد الحصول في حين آخر وذلك انما يعقل في التحيز والعمدة المشهورة انما لو قدرنا العرض خاليا
عن جميع الاوصاف اللازمة فاما ان لا يحتاج حينئذ الى المحل أو يحتاج والاول باطل لانه حينئذ يكون
غنيا بذاته عن المحل والغنى بذاته عن المحل يستحيل أن يعرض له ما يحوجه اليه لان ما بالذات لا يزول
بما بالعرض وان احتاج فاما ان يحتاج الى محل مبهم وهو محال لان مقتضى الوجود في الخارج موجود
في الخارج والمبهم من حيث هو كذلك غير موجود في الخارج أو الى محل معين فيلزم استحالة مفارقتها
عنه وهو المطلوب ولما قل أن يقول لم لا يجوز أن لا يحتاج اليه قوله لان الغنى بذاته عن المحل لا يعرض

فيقولون ابصاره تعالى هو علمه بالمبصرات ويوجبون ابصار الخلق عند عشرة شرائط بعد سلامة الآلة
وهي كون المبصر كثيفا غائرا غير مفرط الصغير ومحبا ذيا لآلة أو في حكم المحاذاة زمانا والمتوسط بينهما
شفاف ووقوع الضوء على المبصر وكون الضوء غير مفرط وعدم القرب المفرط والبعد المفرط وأن
يتعهد الابصار ذو آلة الابصار وأن لا يقار به ما يوجب الغلط ويدعون في وجوب الابصار العلم
الضروري وأما تعليل رؤية الكبر غير برؤية بعض أجزائه دون بعض فليس بشئ فان ذلك بقوله
من لا يعرف السبب فيه ومغاضة الشكل في ذلك بالعاديات هو أن يقال من المحتمل أن الشمس
لا تطلع غدا وان الجبال الغائبة عنا صارت جواهر والحداد ما مثالي ذلك مع اننا نجزم بعدمها بسبب
اجراء العادة كذلك ههنا من المحتمل أن لا يصبر مع اجتماع الشرائط لكننا نقطع بالابصار ولا يلتفت
الى ذلك الاحتمال لان العادة جارية بالابصار

(١) أقول القائلون بالتزوج لا يشترطون فيه بقاء الهواء على شكل والذي يتمثلون به من توج الماء
ليس المراد منه حدوث الشكل المرئي فيه بل الكيفية الحاصلة في نفس جزئه بسبب القرع
وانبساط تلك الكيفية في الماء الذي يلي موضع القرع فان الشكل يختص بالسطح الظاهر والتوج
يحصي في عمق الماء والهواء وأيضا لا يقولون بامتناع وجود التوج في جسم غير الماء والهواء بل
يجوزونه في غيرها كما يحس به في الاواني الصخرية وارتعاشها زمانا بسبب القرع واحداثها الصوت
بعد القرع زمانا طويلا وأيضا اذا حدث القرع على جسم مصمت لا مسام له أصلا فان السامع
يسمع الصوت من غير أن يصل من موضع القرع هواء الى صمائه بل يتأدى التوج من ذلك الجسم
الى الهواء الذي يجاوره ومن الهواء الى الصمخ وادراك الجهات بسبب رنين يبق في الهواء يقيد
الاحساس بجهة القرع وقال أبو البركات البغدادي كان النفس تتبع الهواء المقروء في جهة القارع
حتى يحس بذلك وفي السمع على اللبس لا يحس بطائل

(٢) أقول الوجهان الاولان موجودان في أشياء لا تنقض باحتباس رائحة وفي التجذبات والوجه
الثالث بعيد فان القوة لا تتعلق بغير محلها ولا تنتقل من محلها

له ما يجوز جهالة - قلنا العرض عندنا لا يصدق عليه انه يجب أن لا يكون في المحل حتى يكون ذلك
متافيا للحصول في المحل بل يصدق عليه انه نظرا الى ذاته لا يجب أن يكون في المحل - وهذا لا ينافيه
الحصول في المحل بسبب منفصل - سلطنا انه يحتاج الى المحل امكن لم يحتاج الى معين وما ذكره من قوض
باحتمال الجسم المعين الى مكان غير معين ولان الواحد بالنوع معين فاحتياج الواحد بالشخص الى
المحل الواحد بالنوع لا يوجب تعيين المحل الواحد بالشخص (١) **مسئلة** اتفق المتكلمون على
امتناع قيام العرض بالعرض خلافا للاسفة ومعلومنا أنه لا بد من الانتهاء بالآخر الى الجوهر وحينئذ
يكون الكل في حيز الجوهر تبعاله وهو الاصل فالكل قائم به احتجوا بأن السواد يشارك البياض في
اللونية ويخالفه في السوادية والبياضية وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فاللونية صفة متغيرة للسواد
قائمة به وهما موجودان لانه لا واسطة بين الوجود والعدم فاللونية عرض قائم بالسوادية وأيضا فكون
العرض حالا في المحل ليس بنفس العرض ونفس المحل لهصان ان يعقلا مع الذهول عن ذلك الحلول وليس
أيضا أمرا - دمي لانه نقيض الاحوال فهو وصفة قائمة بذلك العرض ثم الكلام فيه - كما في الاول فهنا
اعراض لانهاية لها يقوم كل واحد منها بالآخر والجواب عنها بقدمات تقدم تقريرها (٢) **مسئلة**
اتفقت الاشاعرة على امتناع بقاء العرض لان البقاء صفة فلم يبق العرض لزم قيام العرض بالعرض

(١) أقول نفي الانتقال - في الحصول في حيز يبعد الحصول في غيره من الاحياز عن الاعراض
لا يحتاج الى بيان فان العاقل لا يمكن أن يتخيله فعدلا أن يدعيه والمطلوب ههنا هو نفي الانتقال
عنها في الحصول في محل بعد الحصول في محل غير ذلك المحل وهو لم يتعرض لذلك أصلا وما أورده
من الحجة مزيف بما ذكره والبرهان عليه ان العرض هو الموجود الذي لا يتحقق وجوده الشخصي
الا بما يحل فيه والثاني المحتاج في وجوده الشخصي الى غيره لا يمكن أن يحتاج الى غيره مبهم لان المبهم
لا يكون من حيث هو مبهم - موجودا في الخارج وما لا يكون موجودا في الخارج لا يقيده وجودا
في الخارج بالبدنية - فالعرض اذا لا يتحقق وجوده إلا بعقل بعينه - يتحقق وجوده الفقهية
ويبطل بتبدله ذلك الموجود لذلك لا يمنع انتقاله عنه - وأما الثاني المحتاج في صفة غير الوجود الى
غيره من حيث طبيعة ذلك الغير كالجسم المحتاج في التحيز لافي الوجود الى حيز لا بعينه فلا يمنع
أن ينتقل من حيز بعينه الى حيز آخر يساوي الحيز الاول في معنى التحيز وهكذا اذا انتقل
مكان الواحد بالنوع كان الواحد بالشخص من جهة ذلك النوع محتاجا الى أحد أجزاء حيز ذلك
النوع لا بعينه - ولذلك أبكى انتقاله الى حيز آخر وأيضا الوجود الشخصي الحاصل من صلب
موجوده يمكن أن يختلف شرائطه بحسب أزمنة مختلفة كالحصول المحتاج الى صورة لا بعينه وذلك
غير ما نحن فيه.

(٢) أقول وجوب الانتهاء الى ما يقوم بالجوهر لا يدل على امتناع قيام البعض البعض وقيام
البعض الاخير بالجوهر والقائل بإمكان قيام العرض بالعرض مقرر بان الانتهاء لا يمكن أن يكون الا الى
الجوهر وانما الخلاف في المتوسط هل يمكن أولا وهو لم يتعرض لذلك وما أورده في احتياج القائلين بذلك
ليس بصحيح لانه أقام الصفات في مقام الاعراض والصفة لا تعقل الامع غيره والعرض ما لا يوجد الا
في غيره وقيام بعض الصفات ببعض الاجسام لا يوجب قيام بعض الاعراض ببعض اما اللونية فجنس
للسوادية وهو جزء من مفهوم السوادية لان السواد لون يقيقه البصر واللون أحقر بأن يكون صفة
والجنس لا يكون عرضا قائما بالنوع ولا الجزء بالكل وأيضا كون العرض حالا في محله إضافة لوجود
لها في العقل كما مر ولا يتسلسل بل تقف عند وقوف العقل عن الاعتبار وكون الحلول نقيضا للاحلول

الله الفعل في العبد أو عند
مالا يحلقه فيه والاول محال
لان عند حصول الفعل
لا يتمكن من تركه والثاني
محال لان عند ما لا يحل
الله الفعل في العبد
لا يتمكن العبد من فعله
فعل جميع الاحوال ادعاء
هذه التفرقة على مذهبه
محال سلطنا حصول
التفرقة لكن لا يجوز
ان يقال انه اذا اجتمع
الخارج مع البارد انكسر
كل واحد منهما ما بالآخر
وتحصل كيفية متوسطة
بينهما - ما معتدلة وتلك
الكيفية هي القدرة والحق
عندنا ان العلم بحصول هذه
التفرقة ضروري وان
تلك التفرقة عائدة الى
ما ذكرناه من المزاج السليم
وان تلك الصلاحية هي
انضم اليه الداعية الجازمة
صار مجموعهما موجبا
للفعل

المسئلة الثالثة

قال أبو الحسن الأشعري
الاستطاعة لا توجد الامع
الفعل وقالت المعتزلة
لا توجد الا قبل الفعل
والمختار عندنا ان القدرة
التي هي عبارة عن سلامة
الاعضاء وعن المزاج
المعتدل فانها حاصلة قبل
حصول الفعل الان هذه

القدرة لا تمكن في حصول
الفعل البتة فاذا انضمت
الداعية الجازمة اليها
صارَت تلك القدرة مع هذه
الداعية الجازمة سببا
مقتضيا للفعل المعين ثم ان
ذلك الفعل يجب وقوعه مع
حصول ذلك المجموع لان
المؤثر التام لا يتخلف عنه
الاثر البتة فنقول قول من
يقول الاستطاعة قبل الفعل
صحح من حيث ان ذلك
المزاج المعتدل سابق وقول
من يقول الاستطاعة مع
الفعل صحح من حيث ان
عند حصول مجموع القدرة
والداعي الذي هو المؤثر
التام يجب حصول الفعل
معه

المسئلة الرابعة

قال أبو الحسن الأشعري
القدرة لا تصلح للضدين
وعندي ان كان المراد من
ذلك المزاج المعتدل وتلك
السلامة الحاصلة في
الاعضاء فهي صالحة
للفعل والترك والعلم به
ضروري وان كان المراد
منه ان القدرة مالم تنضم
اليها الداعية الجازمة المبرجة
فانها لا تصير مصدرا لتلك
الاثر وان عند حصول
المجموع لا تصلح للضدين
فهذا حق وتقرر الكلام
فيه معلوم مما ذكرناه

ولانه لو صح بقاء العرض لامتنع عدمه لان عدمه بعد البقاء لا يجوز ان يكون واجبا والا لانتقلب الشيء من
الامكان الذاتي الى الامتناع بل يكون جائزا وله سبب وهو اما وجودي أو عدمي أما الوجودي فاما
الموجب كما يقال انه يعني لطريان الضد وهو محال لان طريان الضد على المحل مشروط بعدم الضد
الاول عنه فلو عمل ذلك لعدم به لزم الدور وأما المختار كما يقال الله تعالى بدمه وهو محال لان المعدم عند
الاعدام اما ان يكون قد صدر عنه أمر أو لم يصدر فان صدر عنه أمر فتأثيره في تحصيل أمر وجودي فهذا
يكون ايجادا لا اعداما وان لم يصدر عنه أمر فهو محال لان القادر لا بد له من أثر وأما عدمي فانه ينبغي
لانقضاء شرطه لكن شرطه الجوهر وهو باق والكلام في كيفية عدمه كالكلام في كيفية عدم العرض
فثبت انه لو صح بتأثيره لامتنع عدمه لكنه قد يعدم لامتنع بقاءه فبقيل على الاول لان العلم ان البقاء عرض
سلمناه ان كان لم لا يجوز قيام مثل هذا العرض بالعرض وعلى الثاني لم لا يجوز ان يجب عدمه بعد بقاءه في
زمان معين وهذا لان العرض عندكم كان جائزا لوجوده في الزمان الاول ثم انقلب بمقتضى الزمان الثاني
فلم لا يجوز ان يبقى أزمنة كثيرة ثم ينتهي الى زمان يصير فيه متمنع الوجود بعينه وحينئذ ينبغي للسبب
سلمناه انه لا بد له من سبب لكن لم لا يجوز ان ينتفي لانقضاء الشرط وهو ان تكون الاعراض الباقية
مشروطة بأعراض لا تنفي فعند انقطاعها ينبغي الباقى ولا يبقى في دفعه هذا الاحتمال الا الاستقراء
الذي لا يفيد الا الظن ثم احتجوا على جواز بقاءها بانها لو كانت ممكنة الوجود في الزمان الاول وتكون
كذلك في الزمان الثاني اذ لو جاز ان ينقلب الممكن لذاته في زمان متمنع في زمان آخر لجاز ان ينقلب
الممتنع في زمان واجبا في زمان آخر وعلى هذا يجوز ان يكون العالم قبل وجوده متمنعا لوجوده بعينه ثم
انقلب واجبا بعينه وعلى هذا التقدير يلزم في المصانع تعالى عنه علوا كبيرا (١) هو مسئلة ان تنفقوا
على ان العرض الواحد لا يعمل في محلين الا باهاشم فانه قال التأليف عرض واحد حال في محلين ووافقنا
على انه يستعمل قيامه بأكثر من محلين وجميع من قدماء الفلاسفة زعموا ان الاضافة عرض واحد قائم
بمحلين كالجوار والقرب لئلا يجوز في العقل ان يكون الخالق في هذا المحل عيبا لهذا في ذلك الجازان
يكون الحاصل في هذا المكان هو الحاصل في ذلك فكون الجسم الواحد حاصلا في مكانين ولانه وافق على

لا يقتضي وجود الحلول كما بيناه مرارا وحواله الجواب على ما مر غير مفيد ذهنا والقائلون به يقولون
كل عرض يعمل في محل فانه يفيد صفة لمحله والسرعة تجعل الحركة سريعة ولا يوصف الجسم بها
فهو عرض للحركة لا للجسم والوجه ان كانت عرضة فوحدة العرض تحل فيه والنقطة فصل للخط
للا جسم

(١) أقول أبو الحسن البصري يدعي ان العلم ببقاء الاعراض كالسواد والبياض ضروري وقوله
بان طرأ الضد على المحل مشروط بعدم الضد الاول دعوى مجردة لا يقبلها القائل بان الضد ينتفي عند
طريان ضده بل يقول عدم الضد الاول يعمل بطريان الضد على محله وترجيح أحد القولين على الآخر
محتاج الى دليل وقوله المعدم ان صدر عنه أمر فتأثيره في تحصيل أمر وجودي أيضا غير مسلم عنده فانه
يقول تأثيره أمر متحد وذلك الامر ليس ايجاده مدوم بل هو اعدام موجود ما للدليل على ان الاول
يمكن وحده دون الثاني بل الممكن اذا حصل مع ترجيح أحد الطرفين وجب حصول ذلك الطرفين
وجودا كان أو عدما والاما كان الطرفين متساويان في النسبة الى ماهيته وقوله شرط الجوهر محتاج
الى التخصيص لا يخط فيه فان الجوهر قابل للعرض فقط ورجاء محتاج فاعله الى وجود شرط آخر فان
الشمس فاعله لاضاءة وجهه الارض وشرطه المحاذاة فانها ان زالت صار وجه الارض غير مضيء وان
كان القابل والفاعل موجودين وبقا الكلام ظاهر

امتناع الحلول في الثلاثة فقط اليه بالفرق واحالة صعوبة التفكير على الفاعل المختار أولى من التزام هذا الحال (١) أما الاجسام فالتفريق مقوماتها وعوارضها أما المقومات ففيها مسائل **المسألة الأولى** لا شك في تركيب الاجسام المركبة عن الاجزاء أما البسيط المحسوس فلا شك انه قابل للانقسام فلا تنقسم اما ان يكون حاصله بالفعل أولا يكون كذلك فعلى التقديرين فاما ان يكون متناهيا أو غير متناه فمخرج من هذا التقسيم اقسام أربعة (أحدها) أن الجسم مركب من اجزاء متناهية كل واحد منها لا يقبل القسمة أصلا وهو قول جمهور المتكلمين (وثانيها) أنه مركب من اجزاء غير متناهية بالفعل وهو قول النظام (وثالثها) أنه غير مركب لكنه قابل لانقسامات متناهية وهو قول مردود (ورابعها) أنه غير مركب لكنه لا ينتهي في الصغر الى حد الا وهو بعد ذلك يكون قابلا للتقسيم وهو قول جمهور الفلاسفة (٢) انما وجوه الاول ان النقطة بالاتفاق امر وجودي ولان الخط يعاين بها خطا آخر وما به عاين الشيء غيره لا يكون عدمها محضا وهي غير منقسمة بالاتفاق ولانها طرف الخط فلو كانت منقسمة لكان طرف الخط أحد نصفيها فلا يكون الطرف طرفا ولان موضع الملاقاة من الكرة الحقيقية المماسية للسطح المستوي الحقيقي غير منقسم والا لكان المنطبق منها على المستوى مستويا فكانت الكرة مضلعة ثم هذه النقطة ان كانت متغيرة ثبت الجوهر الفرد وان كانت عرضا فمحلها ان كان منقسما لزم انقسامها بانقسام محلها وان لم يكن منقسما فهو المطلوب (٣) الثاني ان الحركة لها وجود في الحاضر والام تكن

(١) أقول يفهم من كون العرض الواحد حالا في محلين معنيين أحدهما أن العرض الواحد الحال في محل هو بعينه حال في الآخر والثاني أن العرض الواحد حال في مجموع شيئين صابرا باجتماعهما محلا واحدا له والاول باطل بما قاله فانه قاس العرض على الجسم الممتنع كونه في مكانين ولو صح ذلك لقبل بمنع اجتماع عرضين في محل واحد قياسا على امتناع الجسمين في مكان واحد لكن اجتماع الاعراض الكثيرة في محل واحد كالسواد والحركة والالف والحياة مما لا يدفعه أحد والدليل على بطلانه أن العرض محتاج في وجوده الى المحل الذي هو فيه ولو امكن حله في محلين ثبت استغناء كل واحد منهما عن الآخر فيكون محتاجا الى كل واحد منهما او مستغنيا عنه معا وهو باطل والثاني لم تقم حجة على امتناعه والفلاسفة يقولون بقيام العرض الواحد بمحل ينقسم الى اجزاء كثيرة كالوحدة بالعشرة الواحدة والتثنية بمجموع الاضلاع المثلثة المحيطة بسطح والحياة ببنية متغيرة الى اعضاءها وبوداشم انما قال بقيام تأليف واحد بجوهرين لان عدم انفكاك المؤلف عنه مادون المتجاوزين يحتاج الى علة ولوقام بكل واحد منهما ما ذلك العلة بغيره فان كانا كل واحد لم يقل بقيامه بما فوق الاثنين لان التأليف لوقام مثلا بثلاثة جواهر ثم ازيل واحد منها من الاجتماع بالباقيين وجب انعدام التأليف لانعدام محله فلا يبقى الباقيان مؤلفين وذلك بخلاف ما عليه الوجود يقال بعد ابطال قيام العرض الواحد بمحلين في جواب أبي هاشم ان احالة صعوبة التفكير على الفاعل المختار بان يلتهق أحدهما بالآخر أولى من التزام جواز حلول العرض في محلين

(٢) أقول اطلاق اسم المفهوم على الاجزاء مخالف للعرف فان المقوم يقال للمفهوم الذي هو الذات والجزء لا يجهل على كنهه والذي يصير الشيء المبهم بسببه محصلا بالفعل كالفصل للجنس والجزء لا يكون كل ما يقول المردود هو الذي نبيه في سائر كتبه الى محمد الشاهرستاني فانه قال بذلك في كتابه الموسوم بالماهجات والبيانات

(٣) أقول قوله ان النقطة بالاتفاق امر وجودي ثم قوله وهي غير منقسمة بالاتفاق مناقض لقوله نهاية الشيء عدمه فلا يكون وجودها والنقطة عند من يقول بانها نهاية الخط فاذا اتفق من غير

المسألة الخامسة
قال أبو الحسن الاشعري
العرض صفة قائمة بالعاجز
تضاد القدرة وعندنا ان
العرض عبارة عن عدم
القدرة من شأنه أن يقدر
على الفعل والدليل عليه
انما في تصورنا هذا عدم
حكمنا بكونه عاجزا وان لم
نعقل في نفسه أرا آخر
وذلك يدل على اننا لا نعقل
من العرض الا هذا عدم
المسألة السادسة

اتفق المتكلمون على ان
القادر كما يقدر على الفعل
يقدر على الترك لانه
اختلاف في نفس الترك
فقال لا كثرون ترك الفعل
عبارة عن أن لا يفعل شيئا
ويبقى الامر على عدم
الاصلي وهذا فيه اشكال
لان القدرة صفة مؤثرة
والعدم عبارة عن نفي الاثر
فالقول بكون عدم اثر
للقدرة جمع بين النقيضين
وهو محال ولان الباقي حال
بقائه لا يكون مقسورا
لان تكرير بين الكائن محال
وقال الباقيون الترك عبارة
عن فعل الضد فعلى هذا
التقدير القادر لا يخلو

ماضية ولا مستقبل لان الماضي هو الذي كان موجودا في زمان حاضرا والمستقبل هو الذي يتوقع
صيرورته كذلك وما يمنع حضوره لا يصير ماضيا ولا مستقبلا ثم ذلك الحاضر عن منقسم والا لكان بعض
أجزائه قبل البعض فعند حضور أحد النصفين لا يكون النصف الآخر موجودا فلا يكون الموجود موجودا
هـ هذا خلف فاذا الجزء الحاضر من الحركة غير منقسم وعند قيامه يحصل جزء آخر غير منقسم فالحركة
مركبة من أمور كل واحد منها قابل للقسمة ثم نقول القدر المقطوع من المسافة لكل واحد من تلك
الأجزاء التي لا تجزى ان كان منقسمها كانت الحركة الى نصفه نصف تلك الحركة فتنقسم الحركة
منقسمة هذا خلف وان لم يكن منقسما فهو الجوهر (١) والفرد الثالث لو تركب الجسم من أجزاء
غير متناهية لامتنع الوصول من أوله الى آخره بالحركة الابدال الوصول الى نصفه ولا تمتنع الوصول الى
نصفه الابدال الوصول الى ربعه فاذا كانت المغاير غير متناهية وجب ان لا يصل المتحرك الى آخر
المسافة الا في زمان غير متناه وفساد لازم فساد الملزوم لا يقال هـ انما يلزم على من يقول الأجزاء التي
لانهاية لها حاصله بالفعل ونحن لا نقول به بل الجسم عندنا واحد قابل لانقسامات غير متناهية لانا نقول
القول بوحدة ما قبل القسمة باطل لوجوه أحدها ان وحدته ان كانت نفس الذات أو من لوازمها
امتنعت ان تنقسم الا عند عدم الذات وان كان من الغوارض الزائلة فهو محال لان القائم بما يقبل
الانقسام قابل للانقسام فالوحدة في نفسها قابلة للانقسام فان قامت بها وحدة أخرى لزم التسلسل وان
لم تقم بها وحدة أخرى كانت تلك الوحدة منقسمة بالفعل فالموصوف بها كذلك فالجسم منقسم بالفعل
وثانيها انما اذا جعلنا الماء الواحد مائتين فالما أن الحاصل ان قلنا انهما كانا موجودين قبل ذلك فن
المعلوم بالضرورة ان أحدهما ما كان عين الذات فكان مغاير له فالجزآن كانا موجودين بالفعل
وان قلنا انهما كانا موجودين قبل ذلك كان ذلك احدا لنا هذين المائتين واعدا الماء الاول وهو باطل

ترضى الخصمين ولو قال بدل ذلك باعتراف القائلين به لكان أصوب قوله وان كانت عرضا فعملها ان كان
منقسم لزم انقسامها بانقسام محلها أيضا غير مسلم عند مخالفه فانهم يسمون الاعراض الى السارية
في محلها والى غير السارية ويعدون النقطة في غير السارية ويقولون ان غير السارية لا يجب انقسامها
بانقسام محلها ولا قلة الذكر الحقيقية للسطح الجعلى المستوي يكون عندهم نقطة هي طرف قطر
مركز الكرة بموضع التماس والافادامات الكرة سطحا آخر مستويا بطرف الآخر من ذلك القطر
ومرت دائرة عظيمة بقطر التماس انقسمت تلك الدائرة بسبب التماسين الى أربع قسما يسمى اثنان متماسان
للسطح واثنان غير متماسين ويلزم من ذلك انطباق القوس على السطح المستقيم وذلك محال وكون
التماس بنقطة وانقسام محل النقطة لا يوجب كون النقطة منقسمة على ماس

(١) أقول مخالفه يقول الحركة لا وجود لها الا في الماضي أو في المستقبل وأما الحال فهو نهاية
الماضي وبداية المستقبل وليس بزمان وما ليس بزمان لا يكون فيه حركة لان كل حركة في زمان وكذلك
سائر الفصول المشتركة للأفادير ان جزء ليست بأجزاء اذ لو كانت الفصول المشتركة أجزاء المقادير
التي هي فصولها لكانت الأقسام الى قسمين قسمة الى ثلاثة أقسام والقسمة الى ثلاثة أقسام قسمة الى
خمس أقسام هـ هذا خلف فاذا الحاضر ليس بحركة وهو ادعى انه هو الحركة وبني عليه بيانه والمخالف
لا يسلم أن الماضي من الحركة كان موجودا الى أن صار حاضرا انما يقول هو الذي كان بعضه بالقياس
الى أن قبل الحال مستقبلا وبعضه ماضيا وصار في الحال كله ماضيا وهكذا في المستقبل وفي الآن
الفاصل بين الماضي والمستقبل لا يمكن أن يتحرك فان الحركة انما تقع في زمان وليس شيء من الزمان
يحاضر لانه غير قار الخوات

عن ذل الشيء وعن فعل
ضده فقبل هذا شكل من
وجهين الاول ان من
استلقى على قفاه ولم يعمل
شيئا أصلا فانه يعلم بالحضور
انه لم يفعل البتة شيئا لقول
بأنه فعل شيئا مخالفة
للضرورة والثاني ان
الباري تعالى كان تاركا
لخلق العالم في الازل فيلزم
كونه فاعلا في الازل ضد
العالم واذا كان ضد العالم
أزليا امتنع زواله فكان
يجب أن لا يوجد العالم في
الازل والأصوب أن يقال
العلم بكونه إله العالم قادرا
على الفعل والترك علم
ضروري والشك في هذه
التفاصيل يوجب الشك
في تلك الجملة

المسئلة السابعة

قال أهل السنة لا تمتنع
تسليف ما لا يطاق وقالت
المعتزلة انه لا يجوز حجة
المشتبين وجوه أحدها
انه تعالى علم من بعض
الكفار انه يموت على
كفره فاذا كفره بالآيمان
فقد كفره بفعل الآيمان
مقارنا للعلم بعدم الآيمان
وهذا تكليف بالجمع بين

بالديهة وثالثها ان كل جزء يمكن فرضه في الجسم فهو موصوف بمخاصية غير حاصلية في الجزء الآخر لان
مقطع النصف موصوف بالنصفية ولا يتصف بها الا مورد القسمة وكذا مقطع الثلث والرابع واذا كان
لكل واحد من المقاطع الممكنة خاصية بالفعل وعندهم ان الاختصاص بالخواص المختلفة يوجب
حصول الانقسام بالفعل لزوم حصول الانقسامات باسرها بالفعل (١) احتجوا بوجوه أحدها ان كل
مميز يفرض فان الوجه الذي منه يلاقى ما على عينه غير الذي منه يلاقى ما على يساره فيكون منقسما
وثانيها ان اذا ركبنا سطح افوق آخر لا يتجزى ثم نظرنا رأينا أحد وجهيه دون الثاني والوجه المرئي غير الذي
ليس برئي فيكون منقسما وثالثها ان لو ركبنا خطا من ستة أجزاء ووضعنا فوق طرفه الايمن جزءا ونحت
طرفه الايسر جزءا ثم نحرك الى ان يصل كل واحد منهما الى آخر المسافة فلا بد ان يمر كل واحد منهما
بالآخر ولا يمكن ذلك الا بعد ان يتخذا بيا وموضع التقاضي متصل الثالث والرابع واذا وقع الجزء على ذلك
الموضع فقد ماس لكل واحد من نصفيه نصف كل واحد منهما فلو لم يلزم التجزئة الجواب ان ما ذكرتموه يدل
على تغير جهات الجزء وذلك لا يوجب القسمة في الذات فان مركز الدائرة يحاذي جلة أجزاء الدائرة مع
ان المركز نقطة غير منقسمة (٢) **مسئلة** زعم ابن سينا ان الجسم مركب من الهيولى والصورة
ومعناه ان التميز منقسمة حالة في شئ فالتميز والصورة ومجمله الهيولى واحتج عليه بانه على نفي الجوهر
الفرد بان الجسم في نفسه واحد وهو قابل للانفصال والقابل للشيء موجود مع الهية ولى لا محالة
والانفصال لا يبقى مع الانفصال فالقابل للانفصال شئ مغاير للانفصال جـ وابه لم لا يحـ وزان يقال
الانفصال هو التعدد والاتصال هو الوحدة فالجسم اذا انفصل بعد اتصاله كان معناه انه صار تعددا
بعد ان كان واحدا فالطاري والزائل هو الوحدة والتعدد هو الغرضان والمورد هو الجسم (٣) **مسئلة**

المسئلة الثامنة
نحن نعلم بالضرورة ان لما
محبوبا وان لنا مبعوضا
ثم انه لا يجب ان يكون كل
محبوب انما كان محبوبا
لافضائه الى شئ آخر
وان يكون كل مبعوض
انما كان مبعوضا لافضائه
الى شئ آخر والا لزم
اما الدور واما التسلسل
وهما باطلان فوجب القطع
بوجود ما يكون محبوبا
لذاته لا لغيره بوجوه ما يكون
مبعوضا لذاته لا لغيره ثم
لما نعلم انما ان المحبوب
لذاته هو الله والسرور
ودفع الالم والغم واما ما يغاير
عنه الاشياء فانه يكون
محبوبا لافضائه الى أحد
هذه الاشياء واما المبعوض

(١) أقول كما ان المسافة تنقسم الى أجزاء لا الى حديق عندها كذلك زمان الحركة والمفاصل غير
متناهية الا بالعرض كذلك الزمان الذي تقطع فيه تلك المسافة يكون في العرض قابلا لالأجزاء كالأجزاء
المسافة بعينها فان كانت المسافة ذات مقاصد غير متناهية كان زمان قطعها مثلها قوله في ابطال
وحدة ما يقبل القسمة ان القائم بما يقبل الانقسام قابل للانقسام باطل لما مر وقيام الوحدة بالوحدة
ممكن في العقل وفي الوجه الثاني ادعاء الضرورة بان أحد المائتين الموجودين قبل القسمة ليس هو
غير الثاني مشتمل على دعوى نفي القسمة مع فرضها ولذلك لزم المحال ولا يلزم من كونهما غير موجودين
قبل القسمة عدم شئ بهذا القسمة غير الاتصال وحدوث شئ غير الاتصال وذلك محسوس فدل على ان
أن يكون باطلا بالديهة وفي الوجه الثالث ان الأجزاء المفروضة تستتبع الخواص ليس بشئ لان
تغاير الخواص اللازمة من الغرض لا يقتضى الانقسام الموجود بالفعل مع عدم الغرض

(٢) أقول انما حكم فيما مضى بنفي السطوح والنقطة وأجاب عنها بما هو مبني على ثبوتها وعلى تغاير
الجهات ولقائل أن يقول الجهات المتغايرة ان كانت عدمية فلا تميز بينها على قولك وان كانت
وجودية وكانت جواهر عاد الكلام فيها كما كان في الاول وان كانت أضرأا وكانت حالة في غير تلك
الجواهر لم تكن مقتضية لتغاير التماس فيها وان كانت حالة فيها أو جب تغايرها انقسام الجواهر لتمييزها
وكون المركز محاذيا لجهة أجزاء الدائرة لا يفيد في هذا الموضع لكون ما يتبع به تلك المحاذيات المتكثرة
واحد او كون ما يتبع به التماسات غير واحد فان تماس ما عساه من جهة لا تقع على موضع تماس
ما عساه من جهة أخرى ولذلك يلزم التغاير هنا ولا يلزم في المركز

(٣) أقول القول بان الجسم مركب من الهيولى والصورة ليس مما ابتدعه ابن سينا لولا مما اختص
به بل قال به جميع الفلاسفة والتهيز لا يقول به الا بعض المتكلمين وموضوعة المياهية بشرط الوجود وليس

زعم ضرار والنجاران ماهية الجسم مركبة من لون وطعم ورائحة وحرارة وبرودة ورطوبة ويوسفة وهو باطل لان التحيزات متساوية في ماهية التحيز ومتباينة بالوانها واورواؤها وطعومها واما به الاشتراك غير ما به الامتياز فالتحيز ماهية متغيرة لهذه الصفات (١)

النظر الثاني في العوارض **مسئلة** يختلف أهل العالم في حدوث الاجسام والوجوه الممكنة فيه لا تزيد على اربعة فانه اما ان يكون محدث الذات والصفات أو قديم الذات والصفات أو قديم الذات محدث الصفات أو بالعكس أما الاول فهو قول الجمهور ومن المسلمين والنصارى واليهود والمجوس وأما الثاني فهو قول ارسطاطاليس وثاوفرسطس وثامسطيوس وبرقلس ومن المتأخرين أبي نصر الفارابي وأبي علي ابن سينا وعندهم ان العوالم قديمة بذاتها وصفاتها المعينة بالحركات والاضاع فان كل واحد منها حادث **مسئلة** موق باخر لا الى أول وأما العناصر والهيولى فهي قديمة بشخصها والجسمية تدعى بنوعها وسائر الصور قديمة بنفسها أى كانت قبل كل صورة صورة أخرى لا الى بداية وأما الثالث فهو قول الفلاسفة الذين كانوا قبل ارسطاطاليس بالزمان كذا ليس وانكساغورس وسقراط وقول جميع الثنوية كالمناوية والديسمانية والمرقونية والمساهاية ثم هؤلاء فرقان الفسفة الاولى الذين زعموا ان تلك الماد جسيم ثم زعموا ليس انه الماء لانه قابل لكل الصور وزعم انه اذا انجم صار أرضا واذا الطف صار هوا ومن صفوة الهواء تكونت النار ومن الدخان تكونت السموات ويقال انه اخذ من التوراة لانه جاء في السفر الاول منها ان الله تعالى خلق جوهر فنظر اليه بنظر الهيمنة فذابت أجزاؤه فصارت ماء ثم ارتفع منه بخار كالدخان فخلق منه السموات فظهور على وجه الماء زيد فخلق منه الارض ثم أرساها بالجمال وزعم انكسا ما ينس انه الهواء وكون النار من لطافته والماء والارض من كثافته وزعم ابريليطس انه النار وكون الاشياء عنها بالثكاف وآخرون قالوا انه الارض وكون الاشياء عنه بالتلطيف وآخرون انه البخار وكون الهواء والنار عنه بالتلطيف والماء والارض بالتكثيف وعن انكساغورس انه الخليط الذى لانهاية وهو اجسام غير متناهية ومنهم من كل نوع أجزاء صغيرة متلاعبة اجزاء على طبيعة الجزو وأجزاء على طبيعة اللحم فاذا اجتمع من تلك الاجزاء شئ كثير صار بحيث يرى ظن انه حدث وهذا القائل بنى على هذا المذهب انكار المزاج والاستحالة وقال بالكومون والظهور وزعم بعض هؤلاء ان ذلك الخليط كان ساكنا في الازل ثم ان الله تعالى حركه فكون منه هذا العالم فزعم ديمقراطيس ان اصل العالم أجزاء صغيرة كرية الشكل قابلة للقسمة والوحدة دون القسمة لانها كرية متحركة لذاتها حركات دائمة ثم اتفق في تلك الاجزاء ان تصادفت على وجه خاص فحصل من تصادفها على ذلك الوجه هذا العالم على هذا الشكل فحدثت السموات والعناصر ثم حدثت من الحركات السماوية المتراجعات

له الى الصورة نسبة ولو كان الاتصال والانفصال هما الوحدة والعدد لكان القابل لهم ليس بمتصل ولا بمتصل ولا بواحد ولا بمتعدد وكل ما هو جسم فاما متصل أو منفصل واما واحد أو متعدد فاذا لاشئ مما هو قابل لهم اجتمعت فقدموا القابل بالهيولى والاتصال والوحدة هو الصورة هذا على تقدير نفي الجوهر الفردي اما على تقدير ثبوته فالقابل هو الجوهر ويعرض له التاليف فيصير جهما

(١) أقول هذا مذهب غير معقول ان كان المراد بهذه الاجزاء التي يتركب منها الجسم اعراضا اما ان كان المراد منها جواهر مختلفة يلتئم منها الجسم فيساوى الاجسام في التحيز وتباينها في هذه الاجزاء لا يدل على انها ليست باجزاء للجسم لان التحيز صفة للجسم وقد قال المصنف في **مسئلة** تماثل الاجسام ان المصنف في قوله يزعم من أحكام الجسم والاشياء المختلفة يجوز اشتراكها في حكم فاذا الاشتراك والتباين في الاجزاء لا يدل على ما يمنع كون الجسم مؤلفا من تلك الاجزاء

لانه فهو الالم والغم ودفع اللذة والسرور واما ما غابر هذه الاشياء فانه يكون مبعوضا لغيره اذا عرفت هذه المقدمة فاعلم ان مذهب ثمان الحسن والقبح ثابتان في الشاهد يقتضى العقل وأما في حق الله تعالى فهو غير ثابت البتة اما بيان انه ثابت بمقتضى العقل في الشاهد فبذل عليه وجوه أحدها ان اللذة والسرور وروما يقتضى اليهما والى أحدهما محكوم عليه بالحسن من هذه الجهة بمقتضى بديهية العقل وان الالم والغم وما يقتضى اليهما والى أحدهما محكوم عليه بالقبح وجوب الدفع من هذه الجهة بمقتضى الفطرة الا اذا صارت هذه الجهة معارضة لغيرها فحينئذ يزدول هذا الحكم مثلا ان القسق وان كان يقيى نوعا من اللذة الا ان العقل يمنع عنه وانما يمنع منهم لاعتقاده انه يستعقب المأوى غما زائدا وهذا يفيد أن جهة الحسن

هذه العناصر ومنها هذه المركبات وزعمت الثنوية أن أصل العالم هو النور والظلمة (١) الفرقة الثانية الذين قالوا أصل العالم ليس بجسم وهم فريقان الفرقة الاولى الجبرمانية وهم الذين أثبتوا الله دماء الخمسة البارى تعالى والنفس والهيولى والدم والخلافة قالوا البارى تعالى باب العلم والحكمة لا يعرض له وهو ولا غفلة ويفيض عنه العقل كفيض النور عن القرص وهو تعالى يعرف الاشياء بمعرفة تامة وأما النفس فانه يفيض عنها الحياة ففيض النور عن القرص لكنها جاهلة لا تعلم الاشياء مالم تعارسها وكان البارى تعالى عالما بأن النفس تميل الى التعلق بالهيولى وتعشقها وتطلب اللذة الحسية وتكره مفارقة الاجسام وتنسى نفسها فلما كان من شؤن البارى تعالى الحكمة التامة عمد الى الهيولى بعد تعلق النفس بها فركبها ضروبا من التراكيب مثل السموات والعناصر وركب اجسام الحيوانات على الوجه الاكمل والذى بقي فيها من الفساد لذلك لانه لا يمكن ازالته ثم انه تعالى أفاض على النفس عقلا وادراكا وصار ذلك ليما تذكرها عالمها وسبب العلم بها بأنها مادامت في عالم الهيولى لا تنقل عن الآلام واذا عرفت النفس ذلك وعرفت أن لها في عالمها لذات الخالية عن الآلام اشتاقت الى ذلك العالم وعرجت عليه بعد المفارقة وبقيت هناك الى ابد الآباد في نهاية الهبة والسعادة قالوا وبهذا الطر يق زالت الشبهات الدائرة بين القائلين بالقدم والحدوث فان أصحاب القدم قالوا لو كان

(١) أقول صاحب الملل والنحل نقل عن ثايس الملطى أنه قال المبدأ الاول ابداع العنصر الذى فيه صور الموجودات والمعدومات كلها فانبعثت من كل صورة وجود في العالم على المثال الذى في العنصر الاول ففعل الصور ونبت مع الموجودات هو ذات العنصر وما من موجود في العالم العقلى والعالم الحسى الا وفي ذات العنصر صورة ومثال منه قال ويتصور العامة ان الصور والمعلومات في ذات المبدأ الاول لا بل هي في مبدعه وهو تعالى يوجد انيته أن يوصف بغيره يوصف به مبدعه ثم قال ومن الهب أنه نقل عنه أن المبدع الاول هو الماء منه ابداع الجوهر كلها من السماء والارض وما بينهما فذكر أن من جوده تكون الارض ومن الخلاله تكون الهواء ومن صفوة الهواء تكون النار ومن الدخان والابخرة تكون السموات فدارت حول المركز دورا بمن السبب على سببه بالشوق الخاصل وفي الاخير قال وفي التوراة في السفر الاول جبر خلقه الله ثم نظر اليه الى آخره ثم قال وكان ثايس الملطى انما تلقى مذهبه من هذه المشكاة النبوية قال والماء على القول الثانى شديد الشبه بالماء الذى عليه العرش وكان عرشه على الماء واما انكيساس الملطى نقل عن مذهبه في التوحيد وخلق الاشياء ثم قال في الآخر ونقل عنه أيضا أن ارائل الاوائل من المبدعات هو الهواء وذكر ما ذكره المصنف وفي الاخير قال وهو أيضا من مشكاة النبوة قال وسكى فلوطرطيس ان ابرقريطس يزعم أن الاشياء انما انتفعت بالبحث وجوهر البحث هو نظره على منه في الجوهر الكلى واما انكيساغورس فقد نقل عنه أن مبدأ الموجودات متشابهة الاجزاء وهي اجزاء لطيفة لا يذركها الحس ولا ينالها العقل وهو اول من قال بالكمون والظهور ولم ينقل القول بالخليط عنه واسادفلس بعده أيضا قال بالكمون والظهور ومع قوله بالعناصر الاربعية فهذا ما أورده صاحب الملل والنحل ويدل على ان في بعض هذه النقول شيكا واسناده الى التوراة فيه نظر وقال المصنف في بعض مصنفاته ان ديمقراطيس قال ان المسائط التى يتألف منها الاجسام كرية الشكل والشيخ ذكر في الشفاء في الفن الثالث من الطبيعيات انه قالوا انها غير متخالفة الا بالشكل وان جوهرها جوهر واحد بالطبيع وانما يلصق درعها افعال مختلفة لاجل الاشكال المختلفة وذكر ان بعضهم جعل اشكال الجسمات الخمسة الملهكرة في مجرى هات اقليدس هي اشكال الفلك والعناصر وبالحيلة نقل عنهم اختلافات لا فائدة في ذكرها

والقيح والسرغيب والترهيب ليس الا ما ذكرناه الثاني وهو ان القائلين بالتحسين والتقبيح محسب الشرع نسروا القبح بأنه الذى يلزم من فعله حصول العقاب فيقال لهم وهل تسلمون ان العقل يقتضى وجوب الاحتراز عن العقاب أو تقولون ان هذا الوجوب لا يثبت الا بالشرع فان قلتم بالاول فقد سلمتم ان الحسن والقبح في الشاهد ثابت بعقضى العقل وان قلتم بالثاني لم يثبت لا يجب عليه الاحتراز عن ذلك العقاب الا بايجاب وهذا ترتيب العقاب وذلك يوجب التسلسل في ترتيب هذه العقابات وهو باطل فثبت أن العقل يقضى بالحسن والقبح في الشاهد

المسئلة التاسعة

في بيان ان العقل لا يحال له في ان يحكم في افعال الله تعالى بالتحسين والتقبيح اعلم انه لما ثبت أنه لا معنى للتحسين والتقبيح الاجلب للمنافع ودفع المضار فهذا

انما يغفل ثبوته في حق
من يسمع عليه النفع
والضرر فلما كان الاله
متعاليا عن ذلك امتنع
ثبوت الخصمين والتفجع
في حقه فان اراد المخالف
بالخصمين والتفجع شيئا
سوى جلب المنافع ودفع
المضار وجب عليه بيانه
حتى يمكن ان ننظر انه هل
يمكن اثباته في حق الله
تعالى أم لا فهذا هو الحرف
الكاشف عن حقيقة هذه
المسئلة ثم نقول الذي يدل
على انه لا يمكن اثبات
الحسن والقبح في حق الله
تعالى وجوه أحدها ان
الفعل الصادر عن الله
تعالى اما أن يكون وجوده
وعدمه بالنسبة اليه على
السوية أولا يكون فان
كان الاول فقد بطل الحسن
والقبح وان كان الثاني لم
كونه نافعا بذاته مستكملا
بذلك الفعل وذلك في حق
الله تعالى محال فان قالوا ان
وجود ذلك الفعل وعدمه
بالنسبة اليه على التساوي
الا انه تعالى يفعل لا يصل
الذفع الى العبد فنقول
ايضا اتصال النفع الى

العالم محمدنا فلم أحدثه تعالى في هذا الوقت المعين وما أحدثه قبل ذلك لابعده وان كان خالق العالم
حكيم فملا الدنيا من الآفات وأصحاب المحدث قالوا لو كان العالم قديما لكان غنيا عن الفاعل وهذا
باطل قطعنا ما نرى أن آثار الحكمة ظاهرة في العالم وتحير الفريقان في ذلك وأما على هذا الطريق
فلا إشكال رائد لانما اعترفنا بالصانع الحكيم لاجرم قلنا بمحدث العالم فاذا قيل ولم أحدث العالم
في هذا الوقت قلنا لان النفس لما تعلق بالهيولى في ذلك الوقت وعلم البارئ تعالى ان ذلك التعلق
سبب الفساد الا أنه بعد وقوع المحدث وصرفه الى الوجه الاكمل بحسب الامكان وأما الشرور الباقية
فانما بقيت لانه لا يمكن تحديدها بهذا التركيب عنها بقى ههنا سؤالان أحدهما أن يقال لم تعلق
النفس بالهيولى بعد ان كانت غير متعلقة بها فان حدث ذلك التعلق لاجل سبب بخور حدثت في العالم
بكميته لاجل سبب والثاني أن يقال فلهذا منع البارئ تعالى النفس من التعلق بالهيولى أجابوا عن الاول
بأن هذا السؤال غير مقبول في المتكلمين لانهم يقولون القادر المختار قد يرجع أحدهم قدوريه على
الأخر من غير مرجح فلهذا جوزوا ذلك في النفس وغير مقبول أيضا من الفلاسفة لانهم جوزوا في السابق
أن يكون علته لاحق فلهذا جوزوا أن يقال النفس قديمة ولها تصورات متعددة غير متناهية ولم يزل
كل سابق علة لللاحق حتى انتهت الى ذلك التصور الموجب لذلك التعلق وأجابوا عن السؤال الثاني
بأن البارئ تعالى علم بأن الاصلح للنفس أن تتصورها لها بمضاد هذا التعلق حتى انها بنفسها تمنع من
تلك المخالطة وأيضا فالنفس بخالطتها الهيولى تكسب من الفضائل العقلية ما لم يكن موجودا لها فلهذا
الفرضين لم يمنع البارئ النفس من التعلق بالهيولى (١) الفرقة الثانية هم أصحاب فيثاغورث وهم الذين
قالوا المبادى هي الاعداد المتولدة في الوجودات قالوا لان قوام المركبات باليسائط وهي امور كل واحد
منها في نفسه واحد ثم تلك الامور اما أن تكون لها ماهيات وراة كونها وحدات أولا تكون فان كان
الاول كانت مركبة لان هناك تلك الماهية مع تلك الوحدة وكلامنا ليس في المركبات بل في مبادئها
وان كان الثاني كانت مجرد وحدات وهي لا بد وأن تكون مستقلة بأنفسها والا لكانت مفتقرة الى
الغير فيكون ذلك الغير أقدم منها وكلامنا في المبادى المطلقة ههنا خلاف فاذا الوحدات أمور قائمة
بأنفسها فان عرض الوضع للوحدة صارت نقطة فان اجتمعت نقطتان حصل الخط فان اجتمع
الخطان حصل السطح فان اجتمع السطحان حصل الجسم فظهر أن مبادئ الاجسام الوحدات (٢) وأما
القسم الرابع وهو أن يقال العالم قديم المصنفات محدث الذات فذلك مما لا يقوله عاقل وأما جالينوس
فتد كان متوقفا في الكل لنا ان الاجسام لو كانت أزلية لكانت في الاصل اما متحركة أو ساكنة

(١) أقول قد مر ان الجرمانيهين يقولون بالقدماء الخمسة وقال صاحب الملل والخل ان المنقول عن
عاديون الذي يقال أنه ثبت بن آدم أنه قال القدماء الاول خمسة البارئ تعالى والنفس والهيولى
والزمان والخلاء وبهذه وجود المركبات وبعض هذه الاسئلة والاجوبة كانها كلام هؤلاء
المتأخرين وانما أورد ههنا المذهب في القسم الثاني أعني قول الذين قالوا أصل الاجسام ليس
بجسم لقولهم الهيولى قديمة وذكر فيه قولهم بأعم من ذلك وهو ان أصل العالم ليس بجسم وهو هذه
القدماء الخمسة

(٢) أقول نقل عنه ان الوحدة تنقسم الى وحدة بالذات غير مستفادة بالغير وهي التي لا يقابلها
كثرة وهو المبدأ الاول والى وحدة مستفادة من الغير وهي مبدأ الكثرة وقعت داخلية فيها بل يقابلها
الكثرة ثم تتألف منها الاعداد وهي مبادئ الموجودات وانما اختلفت الموجودات في طبائعها
لاختلاف الاعداد بخصوصها وفي شرح ما ذكره طول ليس فائدة فيه زائدة

والقسمان باطلان فالقول بأزليتها باطل ببيان المحصران الجسم ان كان مستقرا في مكان واحد أكثر من
 زمان واحد فهو الساكن وان لم يستقر كذلك كان متحركا وانما قلنا انه لا يجوز أن يكون متحركا
 لوجهين الاول انه لا يمتنع حصول أمر بعد فناء غيره فماهيتها تقتضي المسبوقية بالغير والازلية
 ماهيتها تقتضي اللاحقة بمسبوقيته بالغير والجمع بينهما متناقض الثاني وهو أن كل واحد من الحركات
 يحدث فهو مقتدر الى موجود وكل ما كان كل واحد منه مقتدرا الى الموجود فلا يمكن لكل الحركات موجود مختار
 في كل ما كان فلا فاعل مختار فلا بد له من أول فالحركة الاولى وهو المطلوب وانما قلنا انه لا يجوز أن
 تكون ساكنة لوجهين الاول أنها لو كانت ساكنة لكان اما أن يصح عليها الحركة أو لا يصح والاول محال
 لان صحة الحركة عليها متوقف على صحة وجود الحركة في نفسها وقد دللنا ان وجود الحركة الازلية محال
 فثبت أن لا تصح الحركة عليها فذلك الامتناع ان كان لازما لما هيته وجب أن لا يزول البتة فوجب أن
 لا تصح الحركة على الاجسام فيما لا يزال هذا خلاف وان لم يكن من لوازم الماهية أمكن زوالها ويكون
 الحركة عليه جائزه وقد ابطالناه الثاني أن السكون أمر ثبوتي على ما دللنا عليه فنقول لو كان ذلك السكون
 قديما لا يمتنع زواله لكنه يزول فليس بقديم ببيان الملازمة أن القديم ان كان واجبا لذاته امتنع عدمه
 وان لم يكن واجبا لذاته افتقر الى مؤثر فلا بد من الانتماء الى الواجب لذاته قطعا للتسلسل على ما سمي
 فذلك الواجب اما ان يكون مختارا أو موجبا لاجزائه ان يكون مختارا لان فعل المختار يحدث لاستفالة
 ايجاد الموجد والقديم ليس يحدث فمعين أن يكون موجبا فان لم يتوقف تأثيره فيه على شرط لزم من
 وجوب ذلك المؤثر وجوب الاثر وان توقف على شرط فذلك الشرط ان كان ممكنا عادلة تقسيم في
 الحاجة وان كان واجبا لزم في وجوب العلة والشرط امتناع زوال ذلك القديم واما أنه يمكن عدم السكون
 فهو مشاهد في الفلكيات والعنصرات والاجسام الالهية عند الخلق ومن اراد تعميم الدلالة فلا بد له
 من بيان تماثل الاجسام ولما ثبت فساد كون الجسم متحركا أو ساكنا في الازل صار الجسم مستحيلا
 أن يكون أزليا قبل الدعوى متناقضة لوجهين الاول ان امكان وجود العالم ليس للاول والافقد كان
 قبل ذلك محال لذاته ثم انقلب ممكنا لكون ذلك باطلا لان الامكان لا يمكن جبر وري فيكون العالم مثل
 ذلك الوقت ممنوع الاتصاف بالوجود لذاته بالامكان ثم صار واجبا للاتصاف به لذاته واذا جازتم ذلك
 فجوزوا انه كان ممنوع الاتصاف بالوجود لذاته ثم صار واجبا للاتصاف به لذاته ويلزمكم في المصانع
 وهذا محال ولانه لو جاز ان ينقلب الممتنع لذاته ممكنا لذاته جاز ذلك في شريك الاله والجمع بين الصديقين
 وهو يرفع الامان عن القضايا العقلية واذا ثبت انه لا أول لامكان وجود العالم كان القول بأنه ممنوع
 الوجود في الازل متناقضا فكان باطلا وثبتهم ما انكم اما ان تغسروا المحدث بأنه الذي يكون مسجوقا
 بعدم نفسه أو بأنه الذي يكون وجود الله تعالى أو بتفسير ثالث فان كان الاول فاما أن تريدوا به ان العدم
 سابق عليه بالعلمية أو بالشرف أو بالمكان والكل باطل بالاتفاق أو تريدوا بان العدم سابق عليه
 بالطبع لان الممكن المستحق العدم من ذاته والوجود من غيره وما بالذات أميق ما بالغير أو تريدوا به
 السبق بالزمان فهذا يوجب قدم الزمان لانه اذا لم يكن مفهوم ذلك السبق أول وكان ذلك المفهوم مقتضى
 تحقق الزمان لزم أن لا يكون للزمان أول ثم يلزم من قدم الزمان قدم الحركة والجسم على ما هو معلوم
 فالقول على هذا الوجه يوجب قدم الزمان واما ان تفسرتم الحدوث بكونه مسجوقا بوجود الله تعالى
 فان أردتم السبق بالعلمية أو بالطبع أو بالشرف فالكل مسلم والسبق بالمكان باطل بالاتفاق واما
 بالزمان فانه يوجب قدم الزمان على ما تقدم وان أردتم بالحدوث معنى ثالثا فليذكره الله كما علمه
 فزلنا عن هذا المقام لكن لا نسلم أن الجسم لو كان قد عاين المكان اما أن يكون متحركا أو ساكنا يبينه

العبد وهدم ايصاله اليه
 ان استويا فقد بطل الحسن
 والقيح وان لم يستويا فقد
 عاد ما ذكرنا انه ناقص لذاته
 متكامل لغيره وهو محال
 الحقبة الثانية ان العالم يحدث
 فكان حادثة له بخصا
 بوقت معين لا محالة فان
 كان ذلك الوقت مساويا
 لسائر الاوقات من جميع
 الوجوه فقد بطل توقف
 فعل الله تعالى على الحسن
 والقيح وان اختص ذلك
 الوقت بخاصية لاحلها
 وقع الاحداث فيه لافي
 غيره فان كانت تلك الخاصية
 انما حصلت فيه بخصيص
 الله تعالى ذلك الوقت بها
 عاد البت الاول وان كان
 اختصاص ذلك الوقت
 بتلك الخاصية لذاته ولغيره
 تخيلت يجوز كون الوقت
 المعين سببا لحدوث حادث
 مخصوص واذا جاز ذلك
 فقد بطل الاستدلال
 بحدوث الحوادث على
 المصانع لاحتمال أن يكون
 المؤثر فيها هو الاوقات
 الحقبة الثالثة انه تعالى علم
 من الكفار والفاسق
 انهم يكفرون ويفسقون

ان الحركة عبارة عن الانتقال من مكان الى مكان والسكون هو الاستقرار في المكان الواحد وهذا ان
 القسمان فرع الحصول في المكان وعندنا العالم ليس في مكان فيستحيل وصفه بكونه متحركا ولا بكونه
 سا كنه حقيقة انه لو كان للعالم مكان لكان مكانه اما ان يكون مع دواما او موجودا والاول محال لان
 حصول الموجود في المعدوم محال وان كان موجودا فاما ان يكون مشارا اليه بالحس او لا يكون فان كان
 مشارا اليه كان اما متحيزا او خالفا فيه فلو كان متحيزا او خالفا فيه لكان مكان الجسم جسمه وكل جسم تصح
 عليه الحركة فاذا تصح الحركة على مكان المتحرك فذلك المكان مكان آخر فيفضي الى وجود اجسام لانهاية
 لها وهو محال وبتقدير تسليمه فالمتصور حاصل لانها كلها اجسام وهي قابلة للحركة وكل ما يتحرك فانما
 يتحرك من مكان الى مكان فانما لكل الاجسام مكان وذلك المكان لا يكون جسمه لان الخارج عن كل
 الاجسام لا يكون جسمه وان لم يكن مشارا اليه استحال ان يكون مكانا للجسم لان مكان الجسم هو الذي يصح
 ان يتحرك منه واليه وذلك لا محالة مشارا اليه سلمنا الحصر لكن لم لا يجوز ان يقال انها كانت متحركة
 قوله الحركة تقتضي المسبوقية بالغير والاولية تنافيها قلنا الاولية تنافي وجود حركة معينة لكن لم قلت
 انها تنافي وجود حركة قبل حركة الثاني في اول اما الوجه الثاني وهو ان المجموع فعل فاعل مختار وله
 اول قلت لان سلم انه فعل فاعل مختار بيانه ان الموجب قد يتخلف عنه الاثر اما الفوات شرط للحصول مانع
 فلم لا يجوز ان يقال المؤثر في وجود هذه الحوادث موجب بالذات الان كل حادث متقدم فتقدمه شرط
 لان يصدر عن العلة الموجبة حادث آخر به وبواسطة سلمنا انه فعل المختار لكن لان سلم ان فعل المختار
 محدث وذلك لان وجود الحادث وصحة تأثير المؤثر فيه ممكن ابد او الافة - وكان محتملا لداته ثم انقلب بممكننا
 وذلك محال واذا كان كل واحد منهما - هما ممكننا ولا كان تأثير القادر في وجه - ودال اثر جائز ان لا سلمنا ان
 الاجسام ما كانت متحركة فلم لا يجوز كونها سا كنه قوله امتناع الحركة اما ان يكون لازما لها هيبة او
 لا يكون قلنا الامتناع عدم فعل لا يعمل سلمنا كونه معللا ليكنه لازم وارتد عليك ايضا فان العالم متمنع ان
 يكون ازيلها فلهذا الامتناع ان كان لازما لها هيبة وجب ان يبقى متمنعا ابد وان لم يكن لازما كان هذا
 اعتبارا فاجوز كون العالم لازما وذلك يعطى قوله كما اما الوجه الثاني فنقول لان سلم كون السكون وصفا
 ثبوته سلمناه لكن لان سلم افتقاره الى المؤثر لان علة الحاجة عندكم الحدود فلا يمكنكم بيلين افتقاره هذا
 السكون الى المؤثر الا اذا بينتم حدوده وانتم فرغتم حدوده على هذه المقدمة فيصير دورا سلمناه لكن لان سلم
 ان القديم لا يعدم فان الله تعالى قادر من الازل الى الابد على ايجاد العالم بعبدان اوجده ما بقيت تلك
 القادر به لان ايجاد الموجود محال فقد - بدم ذلك التعلق القديم لا يقال انه سبحانه وتعالى قادر على
 ايجاد بواسطة ان يعدم ثم يعيده مرة اخرى لانه يقول كلامنا ان ثبات ذلك التعلق المخصوص اعنى
 تعلق قدرته بايجاد العالم لبدء وهذا الذي ذكرتموه تعلق آخر وايضا يفتقر بان الله تعالى كان عالما في
 الاول بان العالم معدوم فاذا اوجد فقد زال ذلك العلم القديم والجواب عن الاول انه لا بداية لا مكان
 حدوث العالم لكن لا يلزم منه صحة كون العالم ازل كما اننا اذا اخذنا هذا الحادث بشرط كونه مسبوقا
 بالعدم سبقا زمانيا فانه لا اول له وجوده مع هذا الشرط ولا فيسنتهي في فرض التقدم الى حيث لو
 وجد قبله بل لحظة صار ازلها وذلك محال ثم على فرض انه لا بداية لهذه الصحة لم يلزم صحة كونه ازلها لان
 الازلية وسبق العدم بالزمان لا يجمعه مان فكذلك وعن الثاني ان تقدم عدم العلم على وجوده وتقدم وجود
 الله تعالى على وجود العالم عندنا كمتقدم بعض اجزاء الزمان على البعض عندكم وكان ذلك التقدم ليس
 بالزمان والازلية التماسيل فكذلك هذا وعن الثالث اننا اذا فرضنا جوهريين متحيزين متماسين فنعني
 بالسكون بقاءهما على هذا الوجه وبالحركة ان لا تبقى تلك التماسية بل يصيرهما سائليين آخر وعلى هذا

فكان صدور الايمان والطاعة منهم محال ثم انه امرهم بالايمان والطاعة وهذا الامر لا يفيدهم الا استحقاق العقاب فثبت ان توقيف أفعال الله تعالى وأحكامه على الحسن والقبح باطل
المسئلة العاشرة

في أن الله تعالى مرید لجميع الكائنات ويدل عليه وجوه أحدها ان بيننا كل فعل يصدر عن العبد فالتأثير فيه مجموع القدرة والداعي على سبيل الإيجاب وخالق تلك القدرة والداعية هو الله تعالى وموجبه السبب الموجب مرید للسبب فوجب كونه تعالى مریدا لكل الثاني لو حصل مراد العبد ولم يحصل مراد الله تعالى لكان الله تعالى مغلوبا والعبد غالبا وهو محال فان قالوا انه تعالى قادر على أن يخلق الايمان فيه بالاجباء فنقول هذا ضعيف لانه تعالى انما أراد منه الايمان الاختياري وانه قادر على تخصيص الايمان على سبيل الاجباء

التفسير لا حاجة الى بيان ماهية المكان لا يقال لم لا يجوز ان يقال العالم لم كان في الازل جسما واحدا والحركة والسكون بالتفسير الذي ذكره لا يفرض الا عند حصول الحزئين لانا نقول بينا ان الواحد يستحيل ان ينقسم فلما صار العالم منقسما الآن علمنا انه لم يكن واحدا قوله الازل نوع الحركة لا شخصها قلنا هذا باطل لان الحركة ماهيتها بحسب نوعها مركبة من أمر ينقضي ومن أمر حصل فاذا ماهيتها متعلقة بالمسبوقية بالغير وماهية الازلية منافية لهذا المعنى فالجمع بينهما محال قوله لم لا يجوز ان يكون المؤثر في الحادث موجبا لاختار او يكون كل سابق شرط للحصول اللاحق عن ذلك الموجب قلنا سنقيم الدلالة على فساد في باب اثبات القادرية ان شاء الله تعالى قوله لم لا يجوز ان يكون القديم فعلا لفاعل مختارا قلنا قد تقدم ابطاله قوله لم لا يجوز ان يكون ساكنا قلنا لما تقدم قوله على الوجه الاول الامتناع عدم فلا يعمل قلنا ماسة الجسم او مباينته لجسم آخر وصف وجودي لانه يقتضي اللامساسة التي هي وصف عدمي قوله يلزم هذا في صحة العالم قلنا العالم معدوم محض فلا يصح الحكم عليه بالصفة الشبوتية اما ههنا السكون ثبوتي فيصح التقسيم الذي ذكرناه قوله علمه الحاجة لحدوث قلنا بل الامكان وهو تقدم بيانه قوله تعلق قادر يتسه تعالى باليجاد العالم وتعلق علمه بأن العالم موجود قديم وقد عدم بعد وجود العالم قلنا الموجود هو القدرة والعلم وهما باقيان أزلا وأبدا (١) وأما الفلاسفة فقد قالوا كل محدث فلا بد له من علل أربعة الفاعل والمادة والصورة والغاية قالوا ونحن نبين في

(١) أقول هذه الخمسة ما أوردها صاحب الكتاب وذكرها في تصانيفه والمجته التي اعتمد عليها جمهور المتكلمين هي التي تشمل على أربع دعاوى وهي ان كل جسم لا يتخلو من الحوادث وكل ما لا يتخلو من الحوادث فهو حادث والدعاوى الأربع هي اثبات الحوادث وامتناع تخلو الجسم منها وجوب سبق عدم على مجموعها وجوب سبق عدم على ما يمتنع أن يتقبله عما يجب أن يسبق عليه عدم وكان من الواجب على مصنف الكتاب أن يبين ماهية الاول حتى يتقرر معنى قوله لو كان الجسم أزليا لكان في الازل اما كذا واما قد فسر بعض المتكلمين الازل بنفي الازلية وفسره بعضهم باستمرار وجود في أزمنة مقدرة غير متناهية في جانب الماضي ولا مثل أن كل واحدة من الحركات لا تكون أزلية على أي تفسير فسر به الازل كما ذكره في ابطال القسم الاول انما الكلام في مجموع الحركات التي لا أول لها كما عبر عنه صاحب الكتاب في الاعتراض على هذه الجهة بقوله لم قلت ان الازلية تنافي وجود حركة قبل حركة لا الى أول وجوابه عن ذلك بأن ماهية الحركة بحسب نوعها مركبة من أمر ينقضي ومن أمر حصل فاذا ماهيتها متعلقة بالمسبوقية بالغير وماهية الازلية منافية لهذا المعنى ليس مفيد لان النوع باق مع الامور المنقضية والامور الخاصة له وهو لم يورد نتيجة على ان ذلك النوع مسبوق بعدم وماهية الحركة يمكن أن توصف بالهوام لأشخاصها وذلك لا ينافي الازلية ويلزمه شيء آخر وذلك انه فسر الحركة بالحصول في حيز بعد الحصول في حيز آخر فليس هي نفس الحصول وحده بل يجب أن يقترن بهما معنى بعدية الحصول السابق وهي أراضاني والإضافات عنده غير ثبوتية وقد أطلق القول بوجود الحركة فيلزم أن يكون أحد جزئي ماهيتها معدوما فلا يكون القول بوجودها على الإطلاق صحيحا ما قوله في الوجه الثاني من بيان امتناع كون الحركة أزلية ان كل الحركات محتاج الى موجد مختار فغير بين بنفسه ولم يورد عليه دليلا وقد يلوح من كلامه عند الاعتراض عليه انه انما قيد بالموجد المختار لتخلف الحركة عنه وامتناع تخلف المعلوم عن العلة المبرجة لكن لو سلم له هذا السلم في كل واحد من الحركات اما المجموع والنوع فلم يثبت كونها متلفين عن مؤثرها حتى يسوغ له الدلالة بالتخلف على كون الموجد مختارا وقد أحال في الجواب بيان امتناع كون الموجد موجبا

وهذا غير ذلك فيلزم ان يقال انه تعالى عاجز مغلوب على تحصيل مراده وان العبد غالب قاهر وهو محال الثالث انه تعالى علم من الكفار انه علم بموتون على الكفر وعلم ان ذلك العلم مانع لهم من الايمان وعلم ان قيام المانع يمنع الفعل فعلمه بكونه في نفسه ممتنعا عنه عن ارادته فثبت انه تعالى لا يريد الايمان من الكافر احتجوا بأنه تعالى أمر الكفار بالايمان والامر يوافق الارادة وأيضا فعل المراد طاعة فلما أراد الله تعالى الكفر من الكافر لكان الكافر مطيعا بكفره ولان ارادة السفة توجب السفاهة والجواب عن الاول انكم تقولون الارادة هي وفق الامر لاهل وفق العلم ونحن نقول الارادة على وفق العلم لاهل وفق الامر وقولنا أولى لان العلم لا يبقى علما اذ لم يوجد معلومه والامر لا يلزم زواله عند عدم الايمان بالأمور به فثبت أن قولنا أولى وعن الثاني

ان الطاعة عبارة عن
الانقياد بالامور به
لان المراد منه اذا اولي الان
الامر صفة ظاهرة والارادة
صفة خفية وعن الثالث
انه بناء على جريان حكم
التحسين والتفيع في
أفعال الله تعالى وقد
أبطلناه والله اعلم
بالصواب

(الباب السابع في النبوات)

وفيه مسائل

المسئلة الاولى

ان محمدا رسول الله صلى
الله عليه وسلم والدليل
عليه انه ادعى النبوة
وظهرت المجهز على يده
وكل من كان كذلك كان
رسولا حقا فالقام الاولى
انه ادعى النبوة وذلك
معلوم بالتواتر والمقام
الثاني انه أظهر المجهز
فالدليل عليه وجوه
أحدها انه ظهر القرآن
عليه والقرآن كتاب
شريف بالغ في فصاحة
اللفظ وفي كثرة العلوم
فان المباحث الالهية واردة
فيه على أحسن الوجوه
وكذلك علوم الاخلاق

وكون كل سابق شرط للحصول اللاحق الى باب اثبات القادر وفي ذلك لم يزد على قوله واما حوادث
لا اول لها فقد تقدم ابطاله لكنه قال قبل في ذلك في المسئلة التي ذكر فيها ان مدبر العالم واجب الوجود
هكذا حال حدوثه ذلك السابق لم يكن القديم مؤثرا بالفعل في الحادث اللاحق وعند فئاته
يصير مؤثرا فيه بالفعل فتلك المؤثرية حكم حادث ولا بد له من مؤثر فان كان هو الحادث
الذي عدمه الآن لم يزل الوجود بالعدم وهو محال فيقال له لم لا يجوز ان يكون عدم السابق
بعد وجوده شرط الوجود اللاحق ولا يلزم من امتناع تعطيل الوجود بالعدم امتناع اشتراط الوجود
بالعدم فان عدم الغيم شرط في اضاءة وجه الارض من الشمس وعدم الدسومة شرط في انصبغ الثوب
من الصبغ وأما قوله في الوجه الاول في ابطال القسم الثاني بامتناع كون الجسم في الازل سا كنانا
صحة الحركة تتوقف على صحة وجود الحركة في نفسها وقدم بيان استحالتها في الازل فيقال له قد يتميز
بما مر ما كان استمرار نوع الحركة في الازل واذا كان كذلك فقد بطل أصل هذا الدليل وأيضا امتناع
الحركة لا يكون لذاته هو عدمي والعدمي عنده لا يكون علته ولا معلولا ولا مضافا اذا اضافة عدمية
عنده أيضا فلا يكون لازما لما مر ودوان الزوم من غير اعتبار العلية والمعلولية غير معقول وأشار الى
ذلك في الاعتراض بقوله الامتناع عدم فلا بد له وأما قوله في الجواب ان محاسبة الجسم أو مباينته لجسم
آخر وصف وجودي لانه يقتضي الالمامة فتقول عليه قد مر الكلام على هذا التقرير وأيضا الامامة
والمباينة اضافيتان وعندك لا شيء من الاضافات بوجود وأيضا السكون ليس اضافية فلا يصح
تفسيه به بالاضافات وقوله في الوجه الثاني ان السكون ان كان أزليا ولم يكن واجبا لذاته افتقر الى مؤثر
موجب والموجب ان لم يكن تأثيره هو توقفه على شرط امتنع زواله وان كان موقوفا على شرط فذلك الشرط
ان كان واجبا امتنع زوال السكون وان كان ممكنة اتحاد التقسيم فيقال له لا نسلم هذا بعد تسليم كون السكون
ثبوته الا بعد بيان امتناع كون كل شرط مشروطا بشرط آخر قبله لا ياتي أول ولم يوجد ذلك البيان
في كلامك وقوله من اراد تميم الدلالة فلا بد له من بيان مماثلة الاجسام ليس بوارد لان الدليل ان
مع دل على امتناع وجوده لا ينفك اما عن الحركة أو عن السكون سواء كان ذلك شيئا واحدا أو أشباه
متمماثلة أو مختلفة ولو ثبت اتفاق الانصافات به ما أنزلنا شيئا لا يخلو عنهما المثلث حدوث ذلك الشيء
كيف ما كان وأما قوله في الوجه الاول من المناقضة ان امكان وجود العالم لا أول له فاقول بأنه ممنوع
الوجود في الازل مناقض له وقوله في الجواب انه لا بداية لا يمكن حدوث العالم لكن أزليته مع فرض
الحدوث محال فزاد في الجواب لفظ الحدوث ليصح له المغالطة وكان من العيوب ان يقول الامكان
الذاتي والامتناع بالغ بلا اشتقاق وانما امتنع وجود العالم أزلا مع امكانه لاستناده الى فاعل مختار
أو غير ذلك مما يقتضي حدوثه وقوله في الجواب عن الوجه الثاني من المناقضة وهو ان سبق عدم الجسم
على وجوده يقتضي قدم الزمان ان ذلك كتنقيد بعض أجزاء الزمان على بعض ليس بوارد عند خصمه
لانه يقول التقدم والتأخر للحق الزمان لذاته وغيره به فتقدم عدمه على الوجود محتاج الى زمان
يقع ان فيه عدم دخول الزمان المقتضى للتقدم والتأخر في مفهومه أو ما به بعض أجزاء الزمان فتقدم
على البعض الآخر كون التقدم والتأخر داخلين في مفهومهما وقوله في الجواب عن الاعتراض الذي
به عدمه وهو ان العالم ليس في مكان فلا يكون متحركا ولا سا كنانا فالأفرضه ناجوهرين متماسكين عنينا
بالسكونية فهما على ذلك الوجه وبالحركة والجماع عنه تفسير جديد للحركة والسكون بما لا يفيد
وذلك القول يقتضي ان الجسم الواحد لا يكون متحركا ولا سا كنانا وأيضا ان الجسم اذا تحرك كانت
أجزائه سا كنة لقائتها على المماسية وأيضا لما كان العالم عبارة عن جميع الاجسام ولا يمكن أن يكون
مع جسم آخر فلا يكون متحركا ولا سا كنانا وان كانت أجزائه متحركة وسا كنة وحينئذ بطل أصل

هذه الجهات امتناع حدوث العالم اما بالنظر الى الفاعل فلان العالم لو كان محدثا لكان له مؤثر قديم فتخصيص احداثه بالوقت الذي احدثه فيه اما ان يكون لمخرج أولا مرجح والا لباطل لان النفي المحض لا يعقل فيه الامتياز والثاني باطل لما سبق ان ترجح أحد طرفي الممكن على الآخر من غير مرجح محال وأما بالنظر الى المادة فلان كل محدث فقد كان قبل حدوثه ممكنا والامكان وصف ثبوت في الممكن فيستدعي موصوفا ثابتا وذلك هو المادة ثم هي ان كانت حادثة افتقرت الى مادة أخرى ولزم التسلسل والالزام قدم المادة وأما بالنظر الى الصورة فلان الزمان لا يقبل العدم الزماني لان كل محدث فعدمه سابق على وجوده ففهوم ذلك السبق أمر مغاير لعدم لان العدم قد يكون قبل وبعد وقبل لا يكون بعد وتلك القلبية صفة ثبوتية فقبل أول الحوادث حادث آخر والكلام فيه كما في الأول فقبل كل حادث حادث لا الى أول وأما بالنظر الى الغاية فهو أن موجد العالم ان كان مختارا فلا بد له من غاية الايجاد فكان مستحكما لا بذلك الايجاد فكان ناقصا لذاته وان لم يكن مختارا لكان موجبا لذاته فيلزم من قدمه قدم لاثروا والجواب عن الأول أن اختصاص حدوث العالم بوقته المعين كالختصاص السكونا كيب بالعرض المعين من الفلك مع كونه بسيطا واختصاص أحد جانبي المتمم بالآخر المختص والجانب الآخر بالرفقة ثم الجواب الحقيقي أن المقتضى لذلك الاختصاص يتعلق ارادة الله تعالى بأحداثه في ذلك الوقت وذلك التعلق عندنا واجب فيستغنى عن المرجح لا يقال تخصيص الأحداث بالوقت المعين يستدعي امتياز ذلك الوقت عن سائر الاوقات وهذا يقتضي كون الاوقات موجودة قبل ذلك الحادث ولاننا نقول كما أنه يجوز امتياز وقت عن وقت وان لم يكن للوقت وقت آخر فلم لا يجوز امتياز العدم عن الوجود من غير وجود الوقت وعن الثاني أن يكون الامكان ليس وصفا وجوديا على ما بر وأيضاً فالمادة ممكنة فيلزم أن يقوم امكانها بمادة أخرى وهو محال فان قلت المادة دمية فامكانها قائم بها أما المكان الحادث لا يمكن قياسه به لاستحالة قيام الموجود بالمعدوم قلت لو قام امكان المادة بها لكان وجود المادة شرطاً في امكانها لان وجود المحل شرط في وجود المحال ولو كان امكان المادة قائماً بها لكان امكانها مشروطاً بوجودها انكس وجودها عرض مفارق والموقوف على العرض المفارق بمفارق فالامكان عرض مفارق وهذا خلاف وعن الثالث انك اذا قلت كل محدث فعدمه سابق على وجوده فقد اعترفت بمكون المعدوم موصوفاً بالسابقة فوصف العدم لا يجوز أن يكون موجوداً لاستحالة قيام الموجود بالمعدوم فثبت أن السابقة ليست صفة وجودية

الدليل ومن قبل فسر الحركة والسكون بالحصول قوله في تحقيق امكان العالم انه اما ان يكون معدوما او موجودا ثم اعترض بأن الحيز لو كان عدما كانا الموجود في المعدوم وادعى أن ذلك محال واعتراضه ذلك باطل لان ذلك يقتضي كون الجسم في مكان هو أمر عديم وليس ذلك بممتنع وقد وقع ههنا في الفسخ التي وقعت اليها ترك ذكر امتناع كون المكان حالاً في مهيئته فكأنه قال يمتنع أن يكون ذلك المهيئ غير العالم لانه حينئذ يجوز أن يكون داخل امتناع كون المكان داخل الممكن ولا يجوز أن يكون خارجاً ان خارج العالم لا مهيئ وممتنع أن يكون ذلك المهيئ هو العالم لاقتضاء الدور وان العالم يكون فيه وهو في العالم وجوابه ان الدور لم يزل كان لفتحة في معنى واحد لكننا ههنا ندلي بالاشتراك على شغل الحيز وعلى القيام بالمحل فلا يلزم الدور بقوله لو كان المكان جسماً الصح عليه الحركة و يكون له مكان آخر ويلزم منه وجود أجسام لانهاية لها ليس يصح لان اللازم منه اما الانتهاء الى جسم لا يصح عاينه الحركة او وجود أجسام لانهاية لها

وعالم السيات وعلم نصفه الباطن وعلم أحوال القرون الماضية وهب ان بعضهم نازع في كونه بالغاً في الكمال الى حد الإعجاز الا انه لا نزاع في كونه كئيباً شريفاً عالياً كثيراً فوائد كثيرة العلوم فصيها في الالفاظ ثم ان محمد صلى الله عليه وسلم نشأ في مكة وتلك البلدة كانت خالية عن العلماء والافاضل وكانت خالية عن الكتب العلمية والمباحث الحقيقية وان محمد صلى الله عليه وسلم بسافر الامرتين في مدة قليلة ثم انه لم يولطب على القراءة والاستفادة البتة وانقضى من عمره اربعون سنة على هذه الصفة ثم انه بعد انقضاء الاربعين ظهر مثل هذا الكتاب عامه وذلك بمحنة قاهرة لان ظهور مثل هذا الكتاب على مثل ذلك الانسان انحالي عن الصف والطلب والمطالعة والتعلم لا يمكن الا بإرشاد الله تعالى ووجهه والحامه والعلم به ضروري

فيبطل كلامكم بالسكينة وعن الرابع اناسين أنه تعالى فاعل مختار ان شاء الله العزيز (١) ومثله
 الاجسام باثرها متمثلة بخلاف النظام واحتج أصحابنا بثلاثة أوجه أحدها أن الاجسام بتقدير
 استوائها في الاعراض تلبس بعضها ببعض ولولا تماثلها لما كان كذلك الاعتراض أن هذه الدلالة
 انما تصح في حق من تصفح جميع الاجسام وشاهد التلبس كل واحد منها بكل ما عداها وأما قبل
 ذلك فليس الالزوم بالظن وثانيها باسرها متساوية في قبول جميع الاعراض فتكون متساوية في
 المساهمة الاعتراض أنه لم يصح عندنا ان جرم النار قابل للكتافة الارضية وان جرم الفلك قابل للصفاة
 المزاجية وقصة ابراهيم عليه السلام جزئية فلا تدل على الحكم الكلي وايضا لم لا يجوز ان يقال ان الله
 تعالى خالق في بدن ابراهيم كيفية عندها يستلزمها النار كما في النعامة ثم يتقيد براسوائها الكل في
 قبول الاعراض فلا يلزم منه استوائها في تمام المساهمة لان الاشتراك في الالزام لا يدل على الاشتراك
 في الملزومات وثالثها أن الجسم لا معنى له الا لخالص في الحيز والاجسام باسرها متساوية فيه
 فتكون متساوية في المساهمة والاعتراض أن الخصول في الحيز باس ذات الجسم بل حكما من أحكامها

وهذا هو المراد من قوله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله أي من مثل محمد في عدم القراءة والمطالعة وعدم الاستفاضة من العلماء وهذا وجه قوي وبرهان قاطع الوجه الثاني وهو ان محمدا صلى الله عليه وسلم تحدى العالمين بالقرآن فهذا القرآن لا يخفى لونه امان يكون قد باع الى أحد الأجهان أو ما كان كذلك فان كان بالعالى أحد الاعجاز فقد حصل المقصود وان قلنا انه ما كان بالغا الى أحد الاعجاز فحينئذ كانت معارضة ممكنة ومع القدرة على المعارضة وحصول ما يوجب الرغبة في الايمان بالمعارضة يكون ترك المعارضة من خوارق العادات فيكون مبهرا فثبت ظهور المجهز على محمد صلى الله عليه وسلم على كل واحد من التقديرين الوجه الثالث انه نقل عنه مبهرات كثيرة وكل واحد منها وان كان مرويا بطريق الآحاد إلا

(١) أقول أما التشكيك الاول بأن احداث العالم في وقت دون وقت يقتضي ترجيح أحد المتساويين على الآخر من غير مرجح والجواب بأنه كاختصاص السكوك بموضع من القلوك دون موضع واختصاص ثمن المقيم بجانب دون جانب فقير مقلدان في الامور ما جوده يمكن ان يقال المرجح هناك موجود وليس معلوم وأما في الامور العدمية فلا يمكن ذلك وقوله في الجواب الحقيقي بأن ارادة الله تعالى تتعاقب باحد الوقتين تعلقا واجبا من غير احتياج الى مرجح دعوى مجردة عن الحجة والاعتراض عليه بأن القول بالترجح يستلزم وجود الاوقات صحيح والجواب ان الامتياز هناك كما لا يقتضي أن يكون للوقت وقت كذلك لا يقتضي في امتياز العدم عن الوجود ان يكون للعدم وقت ليس بجواب عنه وقد مر الكلام في كون الوقتين غير محتاجين الى وقت آخر والعدم والوجود محتاجان الى وقت غيرهما والجواب الصحيح ان يقال الاوقات التي يطلب فيها الترحيح مع عدمه لا تمايز بينها الا في الوهم واحكام الوهم في أمثال ذلك غير مقبولة انما يتبدى وجود الزمان مع أول وجود العالم ولا يمكن وقوع ابتداء سائر الموجودات قبل ابتداء وجود الزمان اصلا ما التشكيك الثاني بان كل محدث محتاج الى مادة تسبقه وتكون محلا لاسكانه والمادة ان حدثت احتاجت الى مادة تسبقها والجواب عنه بان الامكان غير وجودي وايضا المادة ممكنة فيلزم ان يقوم امكانها بمادة أخرى ليس بواردة لان الامكان الذي محله المساهمة غير الامكان الذي محله المادة فان الاول منها امر عقلي يعقل عند اقتساب المساهمة الى وجودها والثاني عبارة عن الاستعداد وهو استعداد وجودي يكون قبل وجود ذلك الشيء ويحتاج الى محمل لانه عندهم عرض موجود من جنس الكيف والجواب الصحيح ان الامور الابداعية لا يتصور فيها استعداد يتقدم وجودها واسكانها انما يعقل عند وجودها وهو وصفة لها هي التي لا توجد قبل وجودها والتشكيك الثالث بأن سبق العدم على الوجود يقتضي وجود حادث مثل ذلك الحادث والجواب بأن السابق ليس بموتيا ايضا ليس بمقيد لانهم يعترفون بأن ذلك السابق ذهني يلزم من توهم القدم السابق الاله يوجب وجود زمان عندهم يقع فيه العدم السابق والوجود المسبق وهو لم يبطل ذلك والتشكيك الرابع بان فعل المختار يكون لغاية يستعمل بها الفاعل وذلك في حق الله تعالى محال فلم يجب عنه الا بقوله اناسين أن الفاعل مختار والجواب الصحيح على رأي بعض المتكلمين ان الغاية هناك استكمال الفاعل لا الفاعل وعلى رأي بعضهم انه لا غاية هناك وعند الفلاسفة ان الغاية هناك نفس الفاعل لانه تعالى انما يفعل لذلك ولانه فوق السكالك فهذا ما أورده المصنف والكلام فيه وعليه في

وقد ذكرنا أن التساوي في اللوازم لا يدل على التساوي في المزاومات (١) ومثله في الأجسام باقية
خلافًا للنظام لنا أنه يصح وجودها في الزمان الأول فيصح في الثاني لامتناع الانقلاب من الامكان
الدائى الى الامتناع الدائى وهو منقوض على قول أصحابنا بالاعراض ولا يمكن الاعتماد فيه على الاستمرار
في الحس لما عرفت أن عند تعاقب الامثال يظن الحس واحدًا مستمرًا ولأنه منقوض بالالوان على

هذا الباب وبقي علينا أن نذكر ما هو الصحيح مما قالوه في مسألة الحدوث فنقول الدليل الذي اعتمد
عليه جمهور المتكلمين في هذه المسألة يحتاج الى اقامة حجة على دعوى واحدة من الدعوى
الاربعة المذكورة وهو امتناع وجود حوادث لا أول لها في جانب الماضي فنورد أولًا ما قيل فيه وعليه ثم
اذكر ما عندي فيه فأقول الاوائل قالوا في وجوب تنهاى الحوادث الماضية أنه لما كان كل واحد
منها حادثًا كان الكل حادثًا واعترض عليه بأن حكم الكل ربما يخالف الحكم على الأحاد ثم قالوا الزيادة
والنقصان ينظران الى الحوادث الماضية فتكون متناهية وتعرض بعلموات الله تعالى ومقدورات
فان الأولى أكثر من الثانية مع كونها غير متناهيتين ثم قال المحصلون منهم الحوادث الماضية اذا أخذت
تارة مبتدأة من الآن مثلًا ذاهبة في الماضي وتارة قديمة في مثل هذا الوقت من السنة الماضية ذاهبة
في الماضي وأطبقت أحدها على الأخرى في التوهم بأن يجعل المبدأ واحدًا وهما في الذهاب
الى الماضي متطابقين استحالة تساويهما والا كان وجود الحوادث الواقعة في الزمان الذي هي الآن
وهي السنة الماضية وعدمها واحدًا واستحالة كون المبتدأة من السنة الماضية زائدة على المبتدأة من
الآن لان ما ينقص من المتساويين لا يكون زائدًا على كل واحد منهما فإذا يجب أن يكون المبتدأة من
السنة الماضية في جانب الماضي انقص من المبتدأة الآن في ذلك الجانب ولا يمكن ذلك الا بانتهائه
قبل انتهاء المبتدأة من الآن ويكون الانقاص متناهياً والزائدة عليه بمقدار متناهى يكون متناهياً فيكون
الكل متناهياً واعترض الخصم عليهم بأن هذا التطبيق لا يقع الا في الوهم وذلك يكون بشرط ارتسام
المتطابقين فيه وغير المتناهى لا يرتسم في الوهم ومن البين انهما لا يحصلان في الوجود معاً فضلاً عن
توهم التطبيق فيهما في الوجود فإذا هذا الدليل موقوف على حصول ما لا يحصل لا في الوهم ولا في
الوجود وأيضاً الزيادة والنقصان انما فرض في الطراف المتناهى لا في الطراف الذي وقع النزاع في
تنهايه فهو غير مؤثر فيه فهذا حاصل كلامهم في هذا الموضع وأنا أقول ان كل حادث موصوف
بكمية سابقة على ثابته ويكون لاحقاً بما قبله والاعتباران مختلفان فإذا اعتبرنا الحوادث الماضية
المبتدأة من الآن تارة من حيث كل واحد منها سابق وتارة من حيث هو بعينه لاحق كانت السوابق
واللاحق المتباينين بالاعتبار متطابقين في الوجود ولا يحتاج في تطابقهما الى توهم تطبيق ومع ذلك
يجب كون السوابق أكثر من اللوحي في الجانب الذي وقع النزاع فيه فإذا اللوحي متناهية في
الماضي لوجوب انقطاعها قبل انقطاع السوابق والسوابق الزائدة عليه بمقدار متناهى متناهية
أيضاً فإذا قدم هذه الدليل في سقوط ما اعترض عليه منه ولم يبق ذلك الدليل على حدوث العالم
بطريقة الجمهور هذا ما عندي فيه وأعود الى النظر فيما في الكتاب

(١) أقول الحد الذي دل على ماهية الجسم على اختلاف الاقوال فيه واحد عند كل قوم بلا وقوع
التقسيم فيه ولذلك اتفق الكل على تماثله فان مختلفات اذا اجتمعت في حيز واحد وقع فيه التقسيم
ضرورة كقولنا الجسم اما القابل للابعد أو المشتمل عليه أو يراد بهما الطبيعي والتعليمي والنظام يقول
بقتالهما تخالف خواصهما وذلك يوجب تخالف الأنواع لا تخالف المفهوم في الحدود وذكرنا أن
قبي الدين الجبال أيضاً ذهب الى تخالف الاجسام وأما ما رأيت في كلامه الاماكاله الجمهور

انه لا بد وان يكون بعضها
يصح لان الاخبار اذا
كثرت فانه يمتنع في المادة
ان تكون كلها كذبا
ثبت به... هذه الوجوه
الثلاثة انه ظهرت المجهز
عليه واما المقام الثاني وهو
ان كل من كان كذلك
كان ينافي الدليل عليه ان
الملك العظيم اذا حضر
في المحفل العظيم فقام
واحد وقال يا أيها الناس
أنا رسول هذا الملك اليكم
ثم قال أيها الملك ان كنت
صادقاً في كلامي تخالف
عادتك وتم عن سربك
فأقام ذلك الملك عند
سماع هذا الكلام عرف
الحاضرون بالضرورة
كون ذلك المدعى صادقاً في
دعواه فكذا جهنا هذا
تمام الدليل وفي المسألة
طريق آخر وذلك ان في
الطريق الاول ثبت
نبوته بالمجهرات ثم اذا
ثبت نبوته استدلالاً بنبوتها
على صحة أقواله وأفعاله وأما
في هذا الطريق فأنابن
ان كل ما أتى به من الاقوال
والافعال فهو أفعال الانبياء
توجب ان يكون هو نبيا

صادقاً حقاً من عند الله تعالى وتقرر بهذا الطريق أن نقول الإنسان أمان يكون ناقصاً وهو سوادى الدرجات وهم العوام وأما أن يكون كاملاً فلا فى ذاته ولا يقدر على تشكيل غيره وهم الأولياء وهم فى الدرجة المتوسطة وأمان يكون كاملاً فى ذاته ويقدر على تشكيل غيره وهم الأنبياء وهم فى الدرجة العالية ثم ان هذا الكمال والتكامل اما أن يعتبر فى القوة النظرية وفى القوة العملية ورئيس الكمالات المعنوية فى القوة النظرية معرفة الله تعالى ورئيس الكمالات المعنوية فى القوة العملية طاعة الله تعالى وكل من كانت درجته فى كمالات هاتين المرتبتين أعلا كانت درجته ولا يتأكل ومن كانت درجته فى تشكيل الغير فى هاتين المرتبتين أعلا كانت درجته نبوته اكمل اذا عرفت هذا فمقول ان عند مقدم محمد صلى الله عليه وسلم كان العالم مملواً من الكفر

قول أصحابنا بالأعراض وما يقال أنا أعلم بالضرورة في أنا الذي كنت بالبكرة فهو بناء على النفس الناطقة ولأن هو به الحيوان المعين ليست عبارة عن الجسم فقط بل لا بد فيه من أعراض مخصوصة وهي غير باقية وإذا كان أحد أجزاء الجوهرية غير باق كانت الجوهرية غير باقية (١) **مسئلة** التداخل محال في الأجسام خلافا للنظام لانها متماثلة فلو تدخلت لارتفع الامتياز بالذات واللوازم والعوارض فيغضى الى اتحاد الاثنين (٢) **مسئلة** الأجسام يجوز خلوه عن اللون والطعوم والرائح خلافا لصاحبنا أن الهواء لونه ولا طعم له واحتجوا بقياس اللون على الكون وبقياس ما قبل الانصاف على ما بعد وهو الاول خال عن الجامع وأما الثاني فعندنا يجوز خلوه عما لا يبقى بعد الانصاف بها وأما الباقي فهو لا ينتقي عن المحل الابيض يدبر به فان صح هذا ظهر الفرق والانعنا المحكم في الاصل (٣) **مسئلة** الأجسام مرئية خلافا للفلاسفة لنا أن نرى الطويل والعريض والطول لا يكون عرضا لانه ثبت كون الجسم مركبا من الاجزاء التي لا تنجزا فلو كان الطول عرضا لكان محله الجزء الواحد ولاستحالة قيام العرض الواحد بدأكثر من محلين فالجزء الموصوف بالطول يكون أكثر مقدارا مما ليس موصوفا به يكون الطويل قابلا للقسمة وهو محال وإذا كان الطول نفس الجوهر والطويل مرئي فيكون الجوهر مرئيا الاعتراض أنا تبعنا على اثبات الجوهر الفرد ولا يمكن

(١) أقول هذا النقل من النظام في مرقم عليه وقال بعضهم انه قال باحتياج الاجسام الى المؤثر حال البقاء فذهب وهم النقلة الى انه لا يقول ببقائها والاولى دعوى الضرورة في بقاء الاجسام ولا ينتقض ذلك بما يورد عليه مما ذكره في باب السفسطة وقيل انه قال بذلك لانه قال بأن الاعداد من المؤثر غير معقول وانه لا ضد للاجسام حتي يقولوا انه ينتفي بطريان الضد ولا يقول بشيئ من المعلوم حال العدم ومذهبه ان الاجسام تنفي عنه القسمة فلا بد له من القول بانها لا تنفي كما قيل في الاعراض

(٢) أقول لما التزم النظام القول بوجود الجواهر الفودة غير المنتهية في الجسم المنتهى لزمه القول بتماثل الجواهر والدليل القوي ذكره لمصنف عام في الأجسام والاعراض والنظام لا يقول بتماثل الأجسام فلا يكون ذلك حجة عليه والمعتمد هو حكم يديه العقل بأن الجسمين لا يجتمعان في حيز واحد وأما في الاعراض فوضع نظر لان القائمين بوجود الفصول المشتركة للكميات جوزوا اجتماع النقط في محل واحد مطلقا واجتماع الخطوط في جهة الطول واجتماع السطوح في جهة العرض والعرض

(٣) أقول لعل هذا من أبي الحسن الأشعري وقيل لم يكن مراده ما فهم من شأنه أن يحس به من غير مانع يقتضي الشيء واللا أدى إلى السفه وادعوا أن أبا الحسن قاس اللون على الكون يعني لما امتنع خلوا الجسم عن الكون امتنع خدلوله عن اللون قياسا عليه ومنع المصنف هذا القياس لخلو الجسم من كمي اللون والكون عن الجامع وأيضا اتفق الفر يقان أعنى أبا الحسن والمعتزلة على امتناع خلوا الجسم عن الاعراض التي هي قارة في الحس كاللون لا التي غير قارة كالاصوات بعد انصافها أما الأشعري فلا سواه لعدم بخلق أشكالها عقيب زوالها وأما المعتزلة فلا امتناع انتفاؤها من غير طريان الضد عليها يقاس أبو الحسن ما قبل الانصاف على ما بعده وقال كما امتنع خلوا الجسم عنها بعد الانصاف امتنع خلوها عنها قبل الانصاف قياسا عليه فمنع المصنف هذا القياس بالفرق بين الصورتين وهو أن امتناع الخلو بعد الانصاف هو قوف على طريان الضد وقبل الانصاف ليس هكذا فان صح هذا لظهر الفرق والامتناع الحكمي بالأصل وقلنا يجوز أن الخلو بعد الانصاف إلى خالفنا الاتفاق

لا نسلم أن الطول نفس الجوهر والاسكان الجوهر الفرد طوبى لافيهود الانقسام بل هو عبارة عن تألف الجواهر في سمت مخصوص والتألف عرض فلم لا يجوز أن يكون المرئي هو التألف واجيب عنه بأن المرئي الطول بل حاصله في الحيز وذلك بعقل في العرض فعلنا أن المرئي هو الجوهر فثبته أن يكون ذلك كلاما غير الاول (١) **مسئلة** الخلاء جائر عندنا وعند كثير من الفلاسفة خلافا لارسطاطليس واتباعه والمراد من الخلاء كون الجسمين بحيث لا يتماسان ولا يكون بينهما ما ماسا به لنا اذ ارفعنا صفة عن مثلهما ارتفاع جميع جوانبه دفعة واحدة والواقع التماسك فيها وفي أول زمان الارتفاع حال وسطها لان حصول الجسم هناك لا يكون بعد مروره في الطرف فحال كونه في الطرف لم يكن في الوسط فيكون الوسط خاليا ولأن الجسم اذا انتقل من مكانه الى مكان فاما كان المنتقل اليه ان كان خاليا قبل ذلك فقد حصل الغرض وان كان مملوا فالذي كان فيه ان لم ينتقل عنه لم يزل التداخل وان انتقل عنه فاما ان ينتقل الى مكان الجسم المنتقل اليه فيلزم منه الدور ولأنه يتوقف حركة كل واحد منهما على مكانه على حركة الآخر من مكانه أو الى مكان آخر والكلام فيه كما في الاول فيلزم ان البقعة اذا تحركت أن يتدافع جملة كرة العالم وهو باطل احتجوا بان الخلاء يحتمل التقدير فكون مقدارا جوابه لان سلم أنه يحتمل التقدير على سبيل التحقيق بل على سبيل التقدير كما اننا نقول لو كان نصف قطر العالم ضعف مادوالاته كان ذلك المحيط وانما خارج العالم لكن لما كان ذلك على سبيل التقدير لم يلزم ثبوت مقدار خارج العالم كذا هي بنا (٢) **تنبيه** الحركة في المثل الذي نسبة رفته الى رفة الماء كنسبة زمان الحركة في الخلاء الى زمانها في الماء انما يقع في زمان اذا لم يكن استحقاقها

(١) أقول الفلاسفة لا يفكرون كون الاجسام مرئية بل انما يقولون الاجسام مرئية بتوسط الالوان والاضواء وليست بمرئية بذاتها من غير توسط شيء والاروي الهواء والاشاعرة يقولون عند اثبات الرؤية في الله سبحانه ان الصحيح الرؤية هو الوجود والجسم موجود فمكون مرئيا وصاحب الكتابين في الدليل الاول أن المرئي هو الجوهر مع التأليف ثم ذهب في المنع الى تجويز كون التأليف هو المرئي والاصوب أن يقول كون الجوهر مع التأليف القائم به مرئيا لا يقتضي كون جزئه الذي هو الجوهر مرئيا وهي أن جوابهم الذي اجابوا به انتقال الدليل غيره وهو أن المرئي يرى حاصله في الحيز فليس بدعوى فان الدليل الاول هو أن المرئي يرى على خلافه ليس بعرض وبيانه صحيح وظاهر ان كذا الدليلين ضعيف

(٢) أقول اذ ارفعنا الصفة المساء عن مثلهما ارتفاعا عما هو من غير ميل الى جانب ارفعنا التحنة معها وذلك مما يستعمله أهل الحيل في مقاصدهم ثم اذا ما انت الى جانب البعض ارتفع أكثر من البعض الآخر ودخل الهواء في الوسط وأما الجسم المنتقل من مكان الى مكان فيلزم المحال الذي ذكره لولا التخلخل والتكاثف الحقيقيان لكن القائلين بنفي الخلاء يقولون بما هما عبارة تان عن ازدياد حجم الجسم وانقصا من غير دخول شيء فيه أو خروج شيء عنه وذلك انما يقع في الاجسام الرشيقة القوام كالهواء فاذا تحرك الجسم من مكان الى مكان تكاثفت الاجسام التي في الجهة المنتقل اليها وتخلخل الشيء في الجهة المنتقل عنها والخلاء الذي هو بين الجسمين يتقدر وان لم يتقدر فان بعضها يكون نصف بعض وبعضها ضعف بعض وان لم يكن هناك فافرض ولا ففرض بخلاف فرض قطر العالم أكبر أو أصغر مما هو الآن قالوا لولا ضرورة الخلاء لما بنى البناء في الهواء معلقات برافة الماء ولما تحرك الى فوق في آلات مثل الآلة التي يحدث بها البول من صاحب اسر البول يسمى بانابيل وغيره من آلات أصحاب الحيل والمناقضة بانما صاحبها لا يخشى مع امكان التخلخل والتكاثف

والفسق أما اليهود كانوا في المذهب الباطل في التشبيه وفي الافتراء على الانبياء وفي تحريف التوراة قد بلغوا الغاية وأما النصارى فقد كانوا في القول بالتثلاث والاب والابن والحلول والاتحاد قد بلغوا الغاية وأما المجوس فقد كانوا في القول بأثلاث الهة في وقوع المحاربة بينهما وفي تحليل نكاح الامهات قد بلغوا الغاية وأما العرب فقد كانوا في عبادة الاصنام وفي التهب والغارة قد بلغوا الغاية وكانت الدنيا مملوءة من هذه الاباطيل فلما بعث الله عز وجل محمدا صلى الله عليه وسلم وقام يدعو الناس الى الدين الحق انقلبت الدنيا من الباطل الى الحق ومن الكذب الى الصدق ومن الظلمة الى النور وبطلت هذه الكفرات وزالت هذه الجهالات في أكثر بلاد العالم وفي وسط المعمورة واطاعت الاسماء بتوجيه الله تعالى

واسه تبارت القلوب بمعرفة
الله تعالى ورجع الخلق
من حب الدنيا الى حب
المولى بقدر الامكان واذا
كان لامع... في النبوة الا
تكمل الناقصين في القوة
النظرية وفي القوة العملية
و رأيت ان ما حصل من
هذا الاثر بسبب مقدم
محمد صلى الله عليه وسلم
أكمل وأكثر مما ظهر
بسبب مقدم موى
وعيسى عليهم السلام
والسلام علمنا انه كان سيد
الانبياء وقدوة الاصفياء
وهذه الطريقة غنى
أفضل وأكمل من
الطريقة الاولى لان هذا
يجرى مجرى جريان العلم
لنا نحن عن معنى النبوة
فعلينا ان معانيها
شخص بل غنى في الكمال في
القوة النظرية وفي القوة
العملية الى حيث يقدر على
معالجة الناقص في هاتين
القوتين وعلمنا ان محمدا
صلى الله عليه وسلم كان
أكمل البشر في هذا المعنى
فوجب كونه أفضل
الانبياء وأما الطسرى
الاول فانه يجري مجرى

الزمان لذاتها بل للعائني لكن ذلك معلوم الفساد (١) في مسألة الأجسام متناهية خلافا للهنداسا
انا اذا فرضنا خطا غير متناه وفرضنا خطا آخر متناهيا موازيا بالاول فاما اذا مال المتناهي عن الموازاة
الى المسامته فلا بد من نقطة هي أول نقطة المسامته لكن ذلك محال اذ لا نقطة الا فوقها أخرى فتكون
المسامته مع القوانية قبل المسامته مع الهتانية فلان فرض خط غير متناهية يقضى الى هذا المحال
(٢) احتج الخصم بأن الاجسام لو كانت متناهية لكان الخارج عنها باسرها اما ان يتميز فيه جانب عن

(١) أقول المسئلة التي أوردناها هنا تستعمل في نفي الخلاء وفي اثبات الميل أعني الاعتماد فيقولون الحركة
في الخلاء تقع في زمان لا محالة وفي المسئلة في زمان أطول ليكون قوام الماء مفارقا للحرك و قوامات
الاجسام قابلة للترديد والتنقص فاذا فرض جسم أرق من الماء بحيث يكون نسبة قوامه الى قوام الماء
نسبة الزمانين وجب أن يكون الحركة فيه في زمان مساو للحركة في الخلاء فيكون وجود المفارق وعدمه
سواء وهذا محال فاذا الخلاء بمنتهى الوجود وأما في اثبات الميل فيقولون الحركة مع عدم الميل تقتضي
زمانا ومع ميل مفروض زمانا أقل من ذلك الزمان لمفارقة الميل والميل قابل لشدّة وضعف فاذا فرض جسم
يكون نسبة ميل الى الميل المفروض نسبة زمان عدم الميل الى زمان ذي الميل المفروض وكان زمان حركته
مساويا لزمان حركة عدم الميل فيكون وجود الميل وعدمه واحدا هذا خلف فاذا الجسم لا يتلوه من ميل وهو
المطلوب قالوا وليس لقائل أن يقول أو مع عدم الميل يقع لافي زمان والزمان يتوزع على التحركات بحسب
رقعة القوام وكثافته أو بحسب قوة الميل وكثرت لان المتحرك يستحق زمانا لثباتها فان قطع نصف المسافة
يكون قبل قطع تمامها هذا ما يقولون في هذا الموضوع واعترض الشيخ أبو البركات عليه بأن قال لما كانت
الحركة تستحق زمانا لذاتها كان فصل في زمان الحركة على الحركة في الخلاء أو مع عدم الميل متوزعا على الرقعة
والكثافة أو على الميل القليل والكثير ويكون زمان حركة كل جسم مجموع زمان حركته لولا اقياس
أو الميل مع حصّة القوام أو الميل مساويا لزمان حركة عدمها أو بحسب عنه بأن الحركة يستحيل أن توجد
الا في حدها من السرعة والبطء و زمان السرعة والبطء مختلفان فالحركة وان كانت تستحق زمانا
لذاتها لكانها من حيث هي حركة فقط يستحيل أن يعنى لها زمان فان كل زمان موهى يجب أن يكون
قابلا للتقصان والزيادة وحيث كانت مع عدم السرعة والبطء وفرضت مجردة عنها هذا خلف
فهذا ما قيل في هذا الموضوع وما في الكتاب جواب سؤال وتقريره هكذا الحركة في الملاء الذي نسبته فيه
الى رقعة الماء اما أن يقع في زمان أولا في زمان لئلا يستحيل أن يقع في زمان لانه يستلزم كون الحركة في
الملاء الذي هو أرق من ذلك الملاء أسرع من الحركة في الخلاء والمقاوم يجب أن يجمع الزمان أكثر وعلى هذا
التقدير نجعله أول هذا خلف فاذا تلك الحركة تقع لافي زمان وذلك انما يمكن اذا لم يكن اصغرها
للزمان لذاتها بل للعائني وذلك معلوم الفساد ولزم منه ما ذكره أبو البركات رحمه الله بعينه

(٢) أقول هذا دليل أو رده الحكماء في هذا الموضوع قالوا لو كانت الابعاد غير متناهية لامتنت
الحركة على الاستدارة فيجب أن ينتقل القطر الموازي لبعده غير متناه عند الحركة المستديرة من
الموازاة الى المسامته فيكون المسامته أول ويمتنع أن يكون لها اول لما ذكره المتصنف فاذا الحركة
المستديرة على ذلك التقدير بمنتهى الوقوع لكانها موجودة فاذا البعد غير المتناهي يمتنع الوجود وفيه
نظر لان الاسو والواقعة في الزمان انما يكون أوائلها أن هو مبدأ ذلك الزمان كالحركة وان مبدأها
هو الآن الذي لم يشرع المتحرك في الحركة بعد وكل أن بعد ذلك الآن فان الحركة قد عبر عنها
بجزء حين وصل اليه وذلك الجزء يقبل القسمة الى ما لانهاية لذلك مسامته الخط للخط بعد الموازاة
فانما تقع في زمان بخلاف مسامته الخط للنقطة الواقعة في أن فمبدأ المسامته تكون أن الموازاة

جانب فيكون محال وأما أن لا يتميزان فغير ممكن لأن ذلك عدم ما محض لأن الشيء لا خصوصية فيه ولا تحقق فكيف يحصل الامتياز بل لا بد وأن يكون أمراً وجودياً ولا شك في أنه إما أن يكون مشاراً إليه فيكون مقداراً أو يكون جسمه فالتحارج عن كل الأجسام جسم هذا خلف وإن لم يتميز جانب فيه عن جانب فهو هذا محال عن بداهة العقل لأن العقل المبرمج يشهد بأن الطرف الذي يلي القطب اليميني غير الذي يلي القطب الشمالي فأنكار ذلك مكابرة في البديهيات الجواب أما المنتكحون فقد سلموا أحرازاً متميزة خارج العالم غير متناهية وزعموا أنها أمور تقديرية غير موجودة وهذا ضعیف لأن المقدرة هو الذي لا وجود له إلا في الذهن والذي لا وجود له إلا في الذهن إن لم يكن مطابقاً للتحارج كان ذلك فرضاً كان باوان كان مطابقاً للزعم منه وجوده لا حياز في نفس الأمر وحينئذ يعود الالتزام وأما الحكمة فانهم أصروا على أن خارج العالم لا يتميز فيه جانب عن جانب وإن لم يكن متميزاً التميز والوهم لا العقل وحكم الوهم غير مقبول (١) **المسألة (١)** العالم لا يجب أن يكون أبدياً خلافاً للفلاسفة والكرامية لأن ما لم يكن أزلياً وجب أن لا يكون أبدياً لأن لا يكون أزلياً كانت ماهيته قابلة للعدم وذلك القبول من لوازم تلك الماهية فتكون الماهية قابلة للعدم أبداً أما الفلاسفة فقد أحضروا أمورا أحدها أن المؤثر في العالم موجب بالذات فيلزم من دوامه دوام العالم وثانيها أنه لو عدم الزمان لكان عدمه بعد وجوده بعده بالزمان فيكون الزمان موجوداً حال ما فرض معدوماً هذا خلف وفاته أن كل ما يقبل العدم فامكان عدمه حاصل قبل عدمه وذلك الامكان لا بد له من محل أي لا بد من شيء محكوم عليه بأنه الاتصاف بذلك العدم وذلك ليس هو وجود الشيء لأن الذي يمكن انقصافه بالشيء لا بد وأن يكون ثابتاً مع ذلك الشيء وجود ذلك الشيء لا يتقرر مع عدمه فإذا فلا بد من شيء آخر يقوم مكان عدمه وذلك هو المحلول فإذا كل ما صح عليه العدم فله هيولى فهو صح العدم على الهيولى لا ينتقل إلى هيولى أخرى لا إلى نهاية فإذا الهيولى لا تقبل العدم وقد ثبت أن الهيولى لا تخلو عن الصورة الجسمية فإذا عدم الجسم محال (٢) احتج الكرامية لمسلمون على

وكل آن بعد ذلك الآن يكون الخط فيه مسامحته بعد أن غير من المسامحة شيء يتم إلى ما لا نهاية وبأن من ذلك أن المحال الذي ذكره غير لازم ولا متعلق بتناهي الخط ولا بتناهي

(١) أقول المنتكحون سلموا أحرازاً غير متناهية ولم يزعموا أنها تقديرية بل زعموا أن التمايز فيهم تقديرية وذلك هو القول بالخلاء الذي شغلته الأجسام ويكون مكاناً غير إلها وأما قوله الذي يلي القطب الشمالي غير الذي يلي الجنوبي يقولون في جوابه إن هذا التمايز في القطبين هو وجوديان وفي الخلاء الذي يليهما تقديرية يدري يتوهم بالقياس إليهما ولولا إلهام يكن مبيناً أصلاً والحكمة القائمون بأن الامكنة سطوح الحداثات يقولون هذه الأحراز وخفية والحكم بوجودها في الخارج كاذب وما لا وجوده أصلاً لا يكون فيه امتياز أصلاً

(٢) أقول أنه استدلال على دعواه بكون العالم ممكناتاً وأورد من جانب الفلاسفة دلائل يرجع كلها إلى أنه واجب لغيره وليس بين أمرين منافاة يقتضي مخالفتهم ما أمافي الدليل الأول فظاهر أنه استبعاد عدمه إلى مؤثره الموجب وأما في الدليل الثاني فلأن امتناع عدم الزمان المتعدي بكونه بعد وجوده وذلك لا يزول على امتناعه لأنه وأما في الدليل الثالث فلم يفرق بين الامكان الذاتي والامكان بمعنى الاستعداد فكما ينالهما بالامكان الثاني يقتضي الاحتياج إلى المادة دون الأول ولم يدع أحد الخصمين ذلك الامكان وامتناع العدم هذا المعنى ليست لذات الممكن ذاته إنما يكون عند من يقول بالاحتياج المنعدم إلى المادة السابقة فتدبين أن الدلائل التي أوردتها كنت على الامتناع بالغير وذلك

برهان الان فأناس استدلال
بمحول المجهزات على
كونه نبياً وهو مجرى
مجري الاستدلال بأن من
آثار الشيء على وجوده
ولا شك أن برهان (الم)
أقوى من برهان (الان)
واقلاً أعلم

المسألة الثانية

المتكبرون لا نبوت
طعنوا في المجهزات من
ثلاثة أوجه الأول قالوا لم
قلتم بأن هذه المجهزات فعل
فله تعالى وخلقه وبيان
هذا السؤال من وجوه
أحدها أن الإنسان أمان
يكون عبارة عن النفس
أو عن هذا البدن فان كان
عبارة عن النفس فلم لا
يجوز أن يقال إن نفس
ذلك الرسول كانت مخالفة
لنفس سائر الخلق
ولاجل خصوصية نفسه
قدر على الانبثاق بمقامات
به غيره وإن كان عبارة عن
البدن لم لا يجوز أن يقال
أنه اختص بميزاج خاص
ولاجله قدر على الانبثاق
بمقامات به غيره الثاني
لاشك أن اللاذوية آثاراً
هيية فلم لا يجوز أن يقال

الوجود مدد واهو قدس
بواسطته على ما يقدر
على غيره والثالث ان
الانبياء اقروا بموت الجن
والشياطين فهب انه لم
يثبت بالدليل وجودهم
الآن احتمال وجودهم
قائم فلم لا يجوز ان يقال ان
الجن والشياطين هم
التي أنت بهذه الهائب
والغرائب اليس ان الناس
يقولون ان الجن تدخل في
باطن بدن الممروع
وتتكلم فهناك لا يجوز ان
يقال ان الله يتكلم بهذا
الطريق والناس انما
تكلمت مع الرسول بهذا
الطريق والجدع انما نحن
بهذا الطريق وكذا
القول في البواقي الرابع
اليس ان التجهين والمباشرة
اتفقوا على ان الافلاك
والكواكب احياء ناطقة
وهب انه لم يثبت ذلك
بالدليل الان الاحتمال
قائم فعلى هذا التقدير لم
لا يجوز ان يقال الفاعل
لهذه المجهزات هو الافلاك
والكواكب الخماس
اليس ان التجهين المباشرة
على ان الله السادة انما

وجوب ابدية العالم بان عدم العالم بعد وجوده اما ان يكون باعدام معدوم او بطريقان ضد
او بانتفاء شرط والاقسام الثلاثة باطله فالقول بعدم العالم باطل بعد وجوده انما قلنا انه لا يجوز
ان بعدم بالاعدام لان الاعدام ان كان أمرا وجوديا لم يكن ذلك الوجود عين عدم العالم والالكان
الوجود عين العدم بل غايته ان يقتضي عدم الجوهرية يكون ذلك اعدا ما بالعدم وليس هذا هو هذا
القسم بل هو القسم الثاني وان لم يكن وجوديا كان عدما محضا فيمتنع اسناده الى المؤثر لانه لا فرق
في العقل بين ان يقال لم يفعل البتة وبين ان يقال فعل العدم والافني يكون احدا لعدمين محالين للثاني
فيكون الكل واحدا من العدمين تغير وثبوت فيكون العدم ثبوتيا هذا خلف وانما قلنا انه
لا يجوز ان بعدم لحدوث الضد لوجهين أحدهما ان حدوث الضد يتوقف على انتفاء الضد الآخر
فلو كان انتفاء الضد الآخر معلا لحدوث هذا الضد لزم الدور وهو محال الثاني وهو ان الضد
حاصل في الجانبين وليس انتفاء أحدهما أولى من انعكس فاما ان ينتفي كل واحد منهما بالآخر
وهو محال لان المؤثر في عدم كل واحد منهما وجود الآخر والمؤثر حاصل مع المؤثر فلو حصل
العدمان معا لحصل الوجودان معا فيكونان موجودين معدومين دفعة واحدة وهو محال أولا ينتفي
واحد بالآخر لزم اجتماع الضدين لا يقال الحادث أقوى من الباقي لان الحادث حال حدوثه
متعلق السبب والباقي ليس كذلك ولان الحادث حال حدوثه لو عدم لزم اجتماع الوجود والعدم
بخلاف الباقي ولانه يجوز ان يكون عدم الحادث أكثر من كون أقوى لا نفيجب عن الاول بان يبين
ان الباقي حال بقاءه متعلق السبب وعن الثاني ان لا نقول الحادث يوجد وعدمه معا بل نقول
الباقي يمنع الحادث من الدخول في الوجود وعن الثالث انه بناء على جواز اجتماع المثليين وهو
محال وانما قلنا انه لا يجوز ان يكون لا انتفاء لشرط لان ذلك الشرط لا يكون الا العرض لان الشرط
هو الخارج عن ماهية الشيء فيكون عرضية فيكون الجوهرية محتاجا الى العرض وكان العرض محتاجا
الى الجوهرية لزم الدور وهو محال والجواب عن الثلاثة الاول ما تقدم في مسألة الحدوث وعن
الرابع ان نقول لا يجوز ان بعدم باعدام الفاعل قوله الاعدام اما ان يكون أمرا وجوديا او لا
يكون قلنا يقتضي ان لا بعدم شيء البتة لانه يقال اذا عدم الشيء فهل يتحدد أمرا لا يتحدد فان
لم يتحدد أمرا فهو لم بعدم وان يتحدد فالتحديد عدم او وجود لا جاز ان يكون عدمه لانه لا فرق
بين ان يقال لم يتحدد وبين ان يقال يتحدد عدم والافاضة لعدمين بخلاف الآخر وهو محال
وان كان وجوديا كان حدوثا لوجود آخر لا عدما لوجود الاول سلمنا فساد هذا القسم
فلم لا يجوز ان يفتي بحدوث الضد قوله في الوجه الاول حدوث الحادث متوقف على عدم الباقي
فلما لا عدم فان عندنا عدم الباقي مع اول الحادث والعلة وان امتنع انفكا كما عن المعقول
ليكن لا حاجة بها الى المعقول قوله في الوجه الثاني المضادة حاصلة من الجانبين قلنا لم لا يجوز ان
يكون لحادث أقوى لحدوثه وان كنا لا نعرف لية كون الحدوث لهما القوة سلمنا فساد هذا
القسم امكن لم لا يجوز ان بعدم الجسم لا انتفاء الشرط بيانه هو ان العرض لا ينفق والجوهرية يمنع الحدوث
عندنا فاذا لم يخلق الله تعالى العرض انتفى الجوهرية قوله يلزم الدور قلنا لم لا يجوز ان يقال الجوهر
والعرض يتلازمان وان لم يكن لاحدهما حاجة الى الآخر كما في المتضادين ومعلوم العلة الواحدة فاذا
لم يوجد احد المتلازمين وجب عدم الآخر (١) في تقسيم الاجسام اما ان يكون بسيط او مركب

لا يخالف ما دله

(١) اقول مذهب الكرامية ان العالم محدث بمنع الفناء واليه ذهب الجاحظ وقال الاشعرية وابو علي

بشابه كل واحد من اجزائه كانه في تمام الماهية وأما مركب وهو الذي لا يكون كذلك اما البسيط
فاما قاسي واما عنصري أما الاجسام الفلكية فقد زعمت الفلاسفة انها لا تثقل ولا خفيفة ولا حارة
ولا باردة ولا رطبة ولا يابسة ولا يصح التحرق والالتئام والكون والفساد عليها واحتجوا بان الماهية
مقصد المتحرك وبتلق الاشارة فتكون موجودة لان الشيء لا يتميز فيه وهي غير متقسمة والا لكان
المتحرك اذا وصل الى احد نصفه ابقى متحركا فاما ان يقال انه لا يتحرك عن الجهة فتكون
الجهة ذلك الحد لا ما وراءه او اليها فكذا لا يكون ذلك الحد من الجهة قبل الجهة ما وراءه فثبت ان
الجهة حد غير متقسم ثم ينشأ انه لا بد من محد ذكرى بعدد الفوق وال تحت محيطه ومركزه ثم قالوا وهذا
المحدد غير قابل للحركة المستقيمة والا كانت الجهتان أعني ما عنده وما اليه حادتين لانه اذا لم يكن قابل
للمركبة المستقيمة لزم أن لا يكون ثقيلا ولا خفيفا لان الثقل هو الذي يصعد عنه وذلك حركة مستقيمة

الجواني يجوز فناء العالم مثلا وقال أبو هاشم انما يعرف ذلك بالسمع ثم ان الاشعرية قالوا انه يفتى من جهة
ان الله تعالى لا يخلق الاعراض التي يحتاج الجوهر الى وجودها أما القاضي أبو بكر قال في بعض
المواضع ان تلك الاعراض هي الاكوان وقال في بعض المواضع ان الفاعل المختار يفتى بلا واسطة وبمثله
قال محمود الحياط وقال في موضع آخر ان الجوهر يحتاج الى نوع من كل جنس من اجناس الاعراض
فاذا لم يخلق أى نوع كان انعدام الجوهر وقال ابيهم الحرمي بمثل ذلك وقال بهضمهم اذا لم يخلق
البقاء وهو عرض انعدام الجوهر وبه قال الكمي وقال أبو الهذيل كماله قال كن فيكون يقول
أفن فيفتى وقال أبو علي وأبو هاشم ان الله يخلق الفناء وهو عرض فيفتى جميع الاجسام وهو لا يفتى
وأبو علي يقول انه يخلق لكل جوهر فناء والباقون قالوا لبيان فناء واحد يكفي لافناء الكل فهذه
مذاهبهم وقول المصنف في الاعدام انه باطل لانه لا فرق بين أن يقال لم يفعل البتة وبين أن يقال
جعل العدم ليس بشئ وذلك أن الفرق بينهما حاصل في بديهة النظر فان القول بانه لم يفعل حكم
بالاستمرار على ما كان وعدم صدور شئ عن الفاعل والقول بانه فعل العدم حكم بتعدد العدم بعد
ان لم يكن وبصدوره عن فاعل وتمايز العدمين يكونان تناسبا الى وجودين أو بان تناسبا أحدهما
دون الآخر وقوله في الجواب ان هذا يقتضي أن لا يعدم شئ البتة ليس محسوبا انما هو زيادة الاشكال
وتأكيد القول من بقول الاعدام غير ممكن الا ببيان الفناء وانقضاء الشرط وهو مذاهب أكثر
المسلمين كما ذكره وهو ان عدم الباقى من اول الحادث وقولهم ان الحادث لا يكون أقوى من
الباقى بكونه متعلق السبب لان الباقى حال البقاء ايضا متعلق السبب ايضا يصح لان الباقى عند
قدما المتكلمين مستغن عن السبب وأما عند القائلين بانه يحتاج الى سبب ممتنع للجواب ان
الموجود أقوى من الممتنع لان اليجاد اعطاء الوجود الذي لم يكن أصلا والتبقي تحفظ الوجود
الحاصل وليكونه أقوى ترجع الحادث حال الحدوث لكان موجودا معدوما وهو محال والباقي
لو عدم بسبب حادث مالم يمتنع محال ثم الجواب بان الباقى يمنع الحادث عن ان يصير موجودا ولا
يلزم منه محال ليس مرضى فان الباقى لو كان بحيث يمنع لكان أقوى وليس كذلك والاعراض
بموجب كون الحادث أكثر عددا من الباقى والجواب بان تناسبا اجتماع المثلين ليس مذهب اليه وإنما
جواب الوجه الثاني من ابطال الاعدام ببيان الفناء وهو ان الفناء حاصل من الجانبين على
السواء بتجوز كون الحادث أقوى اثر جمع الموجود على الممتنع وأما ابطال الاعدام بسبب انقضاء
الشرط وان الشرط لا يكون الا مجردا فمجردة فان من الجائز أن يكون شرطها هناك غير العرض
كما يكون الجوهر الذي هو المحل شرط في ايجاد الاعراض فيه وأيضاً يجب وز أن يكون الشرط

في القدرة على الانفعال
الهيبة ولهم الغيب أزا
في القدرة على الاخبار
عن الغيوب فعلى تقدير
أن يكون الذي قالوه حقا
لم لا يجوز ان يقال انه اتفق
لهم في سبب السعادة وفي
سببهم القريب قوة عظيمة
ولاجل تلك القوة قدروا
على الاتيان بالانفال
الغريبة وبالاخبار عن
الغيوب السادس ليس
ان المنجمين اطبقوا على
ان لقمرانات في هذه
الابواب آثارا عظيمة فلم لا
يجوز ان تكون المعجزات
من هذه الابواب السابعة
ليس ان المنجمين اطبقوا
على أن للكواكب الثابتة
آثارا عظيمة بالغة عجبية
في السعادة والخصوسة فلم
لا يجوز ان تكون أحوالهم
من هذه الابواب الثامن
ليس ان الفلاسفة اطبقوا
على تأخير العقل
والنفوس فلم لا يجوز ان
يكون موجود هذه
المعجزات هو هذه العقول
والنفوس التاسع ليس
ان محمدا وسائر الانبياء
عليهم الصلاة والسلام

ولم يقبل الخرق والالتصام لان ذلك حركة مستقيمة واذا لم يقبل الخرق كان بسيطاً لان كل مركب قابل للانحلال وكل بسيط فكل جزء يفرض فيه يمكن أن يحصل على الوضع الذي حصل عليه الجزء الآخر وكل ما كان كذلك كان قابلاً للحركة وكل ما كان كذلك ففيه ميل بحركته وكل ما كان كذلك فهو متحرك بالاستدارة فحركته ليست بطبيعية والالتصام بالطبع مما عساه بحركته بالطبع فيكون الطبيعة الواحدة طالبة لشيء واحد وهاربه عنه وهو محال ولا تصرفه لان التصرف ما يكون على خلاف الطبع وهناك لا طبع فلا تصرف تلك الحركة ارادية قاله ساجوان متحرك بالارادة والجواب عن هذه الكتابات مستقيم في كتب الكلامية والمحكمة (١) اما العناصر فزعموا ان الارض مخوفة بالماء والماء بالهواء والهواء بالنار وانما كرات منطوية بعضها على البعض الا الماء وزعموا أن

لا جوهر ولا عرضا بل امر اعدما وقد مر بيان جواز الاشتراط به وزوال ذلك لا مر يقتضي انعدام المشرط وبيان المصنف كون العرض شرطاً في الاعداد بان العرض لا يبقى والجوهر يمنع الخلو عنه فيعدم بانه داهم ليس بما يفيد مع هؤلاء الخصوم لان الكراميين لا يقولون بذلك كالمقالة وأما الزعم الدور بسبب احتياج الجوهر الى العرض فباطل لان الدور يكون اذا كان المحتاج محتاجاً الى المحتاج فيما يحتاج فيه اليه وهو هنا ليس كذلك فان احتياج الجوهر الى عرض لا يعينه لا الى عرض معين والعرض المعين محتاج الى جسم معين فلا يلزم منه الدور وجواب المصنف بتجوز التلازم من غير احتياج لاحدهما الى الآخر ليس بغيره فان العرض محتاج في وجوده الى الجسم والتلازم وان كان باحتياج كل واحد من المتلازمين الى عين الآخر محال لكنه من غير احتياج أحدهما الى الآخر والى ما يتعلق بالآخر ليس به - فقول فان ذلك يكون مصاحبة عامة وهي لا تقتضي امتناع الانفكاك وبراءة المثال بالمتضايفين على الوجه المشهور غير صحيح فان لضافه كل واحد منهما محتاجة في الوجود الى ذات الآخر الى اضافته ومعلوم لا حاجة واحدة محتاج كل واحد منهما الى آخره ليس فيها عدم الاحتياج مطلقة من غير لزوم الدور وأما قوله في الانتقال بالجواب الى الجواب عن الثلاثة الاول ما تقدم في مسألة الحدوث فتلك الثلاثة هي التي أوردناها من جانب الغلاصة وهو كون المؤثر موجوداً واستتاع عدم الزمان بعد وجوده واحتياج ما يجوز عدمه الى مادة قبل عدمه وقد مر الكلام فيها

(١) أقول انما ينبغي الغلاصة ثبات الجهات ومحدودها على القول بتناهي الابداد والاولى ان كانت الابعاد متناهية فلا إشارة للحسية لا يمكن أن تذهب الى غير النهاية ولا المتحرك القاصد جهة ولو جوب كون المشار اليه بالخط موجوداً تكون الجهة وجوده وكل موجود قابل للإشارة فاما ان يكون جسماً أو جسمانياً ولا يجوز أن تكون الجهة جسماً لان كل جسم قابل للتجزئة ولا شيء من الجهة يقابل لها ما ذكره فاذا الجهة جسمانية غير قابلة للقسمة وكل جهة تشتمل على مأخذين ضروريين والجسم الذي تعدد به الجهة لا يجوز أن يركب من أجزاء مختلفة لكونها مختلفة الجهات وجوب كون الجهات متقدمة على أجزائها على ما إذا كان بسيطاً في نفسه متشابهة في شكله ولا يتشابه في الشكل غير الحركة فاذا هو كره ولا يمكن ان يحدد ما هو خارج عنه لاحتياجه في التماهي بما هو خارج عنه الى الجهة المتقدمة عليه فاذا تعدد ما هو داخل فيه ولا يتميز فيما هو داخل فيه باعتبار الجهة الأباركز أو بالخط فاذا تعدد به جهتان هما مأخذ استداد واحد لا غير وجهها العلوي والسفلي وما عداهما لا يكون متميزاً بالطبع بل ان كان فيها امتياز كان بالعرض كاليمين والشمال وبساطة المجهود يمكن أن يمينان مما قلنا وان كان يمينان بامتناع الخرق عليه أيضاً يمكن كذا كره

أمر واما ان هذا القرآن وسائر الكتب انما وصفت الميم بواسطة الملك فنقول قبل الدليل يلزم ان يكون ذلك الملك غير معصوم بل يكون آتياً بالفعل القبيح الانا بشهادة الانبياء علماً كون ذلك الملك معصوماً وعلى هذا تتوقف صحة نبوة الانبياء على صحة الملك وتتوقف صحة الملك على صحة نبوتهم وذلك دور وهو باطل والعاشرون ليس ان الانبياء اتفقوا على اثبات روح موصوف بالحدث في غاية القوة والشدة وهو ليس فلم لا يجوز ان يكون الذي اعانه على تلك الاعمال هو ابلوس ولا يقال ان محمد صلى الله عليه وسلم لم دينه لمن ابلوس فكيف يعينه ابلوس لانا نقول ان المنكار الخبيث قد يرضى بشتم نفسه ليتوصل به الى ترويض خبيثه نهذه احتمالات عشرة في بيان انه لم يثبت بالدليل ان فاعل المعجزات هو الله تعالى المقام الثاني ان سألنا من فاعلها هو الله تعالى فلم قلتم انه تعالى فعلها لاجل

الحركة مسخنة فالجرم الملاصق للفلك يجب أن يكون في غاية السخونة والاطافة وهو النار والذي يكون في غاية البعد يجب أن يكون في غاية البرودة والكثافة وهو الأرض والذي يلاصق النار وهو الهواء يكون تاليفاً في الاطافة والذي يلاصق الأرض يتلوها في الكثافة فهذا هو الوصف المحكم في ترتيب العناصر إلا أن هذا الكلام يقتضي أن يكون الأرض أبرد من الهواء وهو على خلاف قولهم وأن يكون النار في غاية الرطوبة لأن الرطوبة عندهم مفسرة بسهولة القبول للاشكال لا بسهولة الالتصاق بالتهييز والالتمس الهواء بطما (١) ثم زعموا أن هذه الأربعة قابلة للتكون والفساد لأن النار عند انطفاؤها تنقلب هواءاً والهواء إذا برد صار ماءً ولذلك نجتمع قطرات الماء في طرف الكوز المبرد بالجد والماء ينقلب أرضاً كما فعله أصحاب الأكسير (٢) وأما المركبات فزعموا أن هذه العناصر إذا اختلطت انكسرت سورة كل واحد منها بسورة كيميائية الأخر فيحصل كيفية متوسطة هي المزاج والمتكاملون قالوا الله له مقاومة له - لول فاذا كان الكايم سورة كل واحد منهما سورة واحدة فان حصل الانكسار دفعة واحدة لزم حصول الكايمين في ذلك الزمان فيكون كل واحد من تينك الكيفيتين في ذلك الآن منكسراً وغيره منكسر هذا خلاف وأن لم يوجد داء ما فهو محال لأن الله لول يعود غالباً لا يقال الكايم هو الصورة المقومة وهي باقية من غير انكسار والمنكسر هو الكيفية وهي قابلة للاشياء والاضعف لا نأقول الصورة لثباتها كبر بواسطة الكيفية القاطنة فيه ودالهزور في هذا تمام القول في الجواهر الجسمية انية (٣) الجواهر الروحانية وهي التي

وأما بيان وجوب الحركة في الله - دد فلا يتأتى إلا بقدرة متين أحد أفعال الجسم لا يخفى لوهو من ميل وثانيهما أن الجسم البسيط يتمتع أن يكون فيه ميلان مختلط بالجمهه ويمتنع أن يتحرك الله - دد حركة غير المستديرة فاذا قيل ما ميل مستدير ولا عائق له إلا أن العائق من الحركة يجب أن يكون ذا ميل في جهة مخالفة لجهة ميل المتحرك وليس هنالك جهة أخرى وكل ميل بلا عائق يقتضي حركة فاذا المهدد متحرك على الاستدارة فهذه مقدمات لا بد منها في بيان ما قصدنا الله وعلى ما قصدناه .
(١) أقول الحكما لا يزعمون أن حرارة النار مقتضاة حركتها الفلك بل انما قالوا انها مقتضاة صورتها وهي ذاتية وما يفيد الفلك يكون غريباً وانما نقل ذلك عن قول الكبري - يرى وأمثاله وقد ذكر ابن سينا ذلك فلا عنه وقال انه كان شديداً في ذلك القول في تعليل برودة الأرض وكثافتها بعد هامن الفلك وأما قوله - هذا الكلام يقتضي أن يكون الأرض أبرد من الماء وهو على خلاف قولهم أيضاً في أنه نظر فأنهم لم يعملوا البرد بالبعد عن الفلك ولم يقولوا بأن الأرض أبرد من الماء انما قالوا الماء أبرد عن الأرض حيث قالوا الكثافة مقتضاة البرودة حكموا بأن الأرض أبرد في نفسها الكونياً أكثف وقلة الاحساس به - الله - دم تقوذاً في المسام لكثافتها أيضاً وأما الرطوبة فان كانت مفسرة بسهولة قبول الاشكال كان النقض بالنار واردا عليهم ولئن كانت سهولة القبول محمولة عليهم فلا لأن الله هو كبر بما يكون أعم والحق أن النار جوف وليس بيأس بالله في المتأبل للأنفي الموجود في الماء

(٢) أقول عبارة ابن سينا هكذا وقد يحمل الأجساد الصلبة الحجرية مياهاً بالية يعرف ذلك أصحاب الحيل كما قد يجد مياهاً جارية لشرب جهارة صلبة والظاهر فيه أن أصحاب الأكسير - يرى يحملون الأجسام الصلبة مياهاً وأما كونه تنفعه الطبيعة وإن كيمراً من مياهاً الميمون ينفعه جهارة صلبة

(٣) أقول المتكاملون لا يقولون بوجوب مقارنة الله - لول الله - له الاقوام قليل منهم فان الاشاعرة

التصديق وتقر به وهو ان الساس مذهبين أحدهما ان أعمال الله تعالى وأحكامه غير ملزمة بشئ من الأغراض والدواعي والثاني ان أعماله موقوفة على الدواعي اما الاول فهو قول أهل السنة فعل هذا التقدير بمنع ان يقال الله تعالى يفعل شيئاً لأجل شيء فكيف يقال مع هذا المذهب انه فعل المعجزات لأجل التصديق وأما الثاني وهو قوله من يقول انه لا بد في أفعال الله تعالى من الدواعي فعلى هذا القول كيف عم - رفته انه لا داعي لله تعالى الى خلق هذه المعجزات الا تصديق هذا المدعى وبيانه من وجوه أحدها ان العالم محيى بهذه الامور المعتادة قد كانت في أول حدوثها غير معقادة فله - له تعالى فعل هذه المعجزات لتعريفه الله عاده والثاني لعله بعد تكرار عاده متطاولة لان فلك البروج يتم دورته في كل سنة ولانين ألف سنة مرة واحدة وعلى هذا فتكون عادته انه

يصل الى النقطة المعينة
في كل ستة وثلاثين ألف
سنة مرة واحدة فهذا وان
كان لا يحصل الا في هذه
المدة الطويلة الا انه عادة
والثالث انه لله تعالى خلق
هذا المعجز معجزة لنبي آخر
في طرف من أطراف
العالم أو كرامة لولي أو معجزة
ملك من الملائكة في
السموات أو معجزة أو
كرامة لواحد من الخلق
الساكين في الهواء أو في
البحار وكل ذلك محتمل
الرابع انه له تعالى أظهر
هذه المعجزة على هذا
المدعى مع كونه كاذبا حتى
تشبه الشبهة وتقوى
البلية ثم ان المكلف ان
احترز عنه مع قوة الشبهة
فانه يستحق الثواب العظيم
وهذا هو الذي ذكرناه في
حسن انزل الملائكة شامات
ثبت ان على كل هذه
التقديرات لا تدل المعجزة
على صدق المدعى ثم اننا نختم
هذا الفصل بسؤال آخر نقول
الفعل اما ان يتوقف على
الداعي أو لا يتوقف فان
كان الاول لم يثبت توقف
صدور الفعل من العبد

لا تكون متميزة ولا حالة في التميز وقد عرفت أن الفلاسفة هم القائلون بها وعرفت أقسامها فنقول
أما الحيولي وقد سبق لكلام فيها وأما الأرواح البشرية فبما في القول فيها ان شاء الله تعالى وأما
النفوس السماوية والعقول فهي الملائكة وقد تنكها معاني أدلتهم في اثباتها (١) (القول في الملائكة
والجن والشياطين) قال المتكلمون انها اجسام لطيفة قادرة على التشكل بأشكال مختلفة والفلاسفة
وأراثل المعتزلة انهم كروها قالوا لانهم ان كانت لطيفة بمنزلة الهواء وجب أن لا يكون لها قوة على شيء
من الأفعال وان يفسد تراكمها بادي في سبب وان كانت كثيفة وجب ان نشاهد دها والالغاز ان
يكون بغير تنجس بال ولا تراها والحواس لا يجوز أن تكون لطيفة بمعنى عدم اللون لا بمعنى رقة
القوام صلنا انها كثيفة لا يمكن بيننا أن نأصاها الكيف عند الحضور غير واجب وأما الفلاسفة
فقد زعموا انها لا متميزة ولا قائمة بالتميز ثم اختلفوا قالوا كثير ون قالوا انها ماهيات مختلفة بالنوع
للأرواح البشرية ومنهم من يقول الأرواح البشرية التي كانت أبدانها ان كانت شريفة كانت شديدة
الانجذاب الى ما يشاء كلهم من النفوس البشرية فتعلق بامر بان التعلق بأبدانها وتعاونها على أفعال
الشرف ذلك هو الشيطان وان كانت خيرة كان الامر بالعكس (٢) (خاتمة في أحكام الموجودات)
والنظر من وجهين النظر الاول في الوحدة والكمرة (مسئلة) كل موجودين فلا بدوا يكون
متباينين بنفسه ثم المتكلمون أنكروا كون التعيين أمرا ثانيا واحتجوا بما مور الاول انه لو
كان التعيين أمرا ثانيا لكان مساويا لاسائر التعيينات في الماهية المسماة بالتعيين ويمتاز كل واحد
منهما عن صاحبه بحسوسية فيلزم ان يكون للتعين تعين آخر الى غير النهاية الثاني وهو ان
التعيين لو كان أمرا ثانيا لاستحال انضمامه الى الماهية بهدو جود الماهية لكان الماهية لا توجد
الابعد للتعين فان كان هذا التعين هو الاول لزم الدور وان كان غيره كالشيء الواحد بمعنىنا
مرتفع وهو حال الثالث وهو ان التعيين اذا كان أمرا مقابرا للماهية استحال أن يكون الوجود
يقولون لا مؤثر الا الله وان كان خصما وهم يلزمونهم القول به في وجود صفات الله تعالى وأكثر
القائلين بالعلو والمعلول لا يعلون بالمقارنة أقول لهم ان ذلك يقتضي محالا وهو تحصيل الحاصل اما
المكمل فيقولون بذلك وهما يكون قولهم الكاسر هو الصورة والمنكسر هو الكيفية بان الصورة
تكسر بواسطة الكيفية فيه وهذا محذور صحيح فانه اذا كانت الصورة مع الكيفية كان
مجموعهما لا يمكن ان يكون كاسرا أو منكسرا في حالة واحدة كالممكن في الكيفية والحق أن
الكاسر هو الكيفية والمنكسر هو محالها ولذلك يحصل التوسط بين الماء الحار والماء البارد اذا امتزجا
من غير حصول صورتين فيهما ولا يلزم منه محال
(١) أقول بان القائلين بالجواهر التي لا تكون متميزة ولا حالة فيه هم الفلاسفة فيه فظهر لان أما
القاسم البلخي من المعتزلة وأتباعه ذكروا أن الروح الانساني جوهر ليس له صفة التميز وابراد
الحيولي دهنا على انها من الجواهر الروحانية ليس بمرضى عند القائلين بها وأما النفوس السماوية
والعقول لم يتكلم عليهم في هذا الكتاب مما يدل على اثباتها انما أو رد حكايات الجبرمانية فيها
فقط وذكرها عند نسبة الجوهر على رأى الفلاسفة بما عايناهم فقط
(٢) لقول نقل عن المعتزلة أنهم قالوا الملائكة والجن والشياطين متحدون في النوع ومختلفون
بأختلاف أفعالهم أما الذين لا يعلون الا انهم يعرفهم الملائكة وأما الذين لا يعلون الا الشرف هم
الشياطين وأما الذين يعلون تارة ذواتا تارة ذك فهم الجن ولذلك عدا بليس تارة من الملائكة
وتارة من الجن وما نقله المصنف ظاهر

القائم بأحد هاهو والوجود القائم بالآخر لا سهالة قيام الصفة الواحدة بمجاهاين بل يكون وجود
أحدهما غير وجود الآخر فيكون الشيء الواحد ليس بواحد بل اثنين ثم الكلام فيه - ما كان في
الاول ولا شيء من الواحد ليس بواحد بل أمر غير متناهية واحتج القائلون بكون التعيين أمرا ثبويا
زائدا بان هذا الانسان يشارك الانسان الآخر في كونه انسانا ويخالفه في هو يشبهه ويتشبهه مغايرة
للانسانية وتلك الماهية صفة ثبوتية لان هذا الانسان موجود والمفهوم من هذا جزء الماهية وم من هذا
الانسان وجزء الموجود وجود فالله مفهوم من هذا هو - و(١) في مسئلة في الغير ان ما أن يكونا مثلين أو
مختلفين والمختلفان اما أن يكونا ضددين وهما الوصفان الوجوديان اللذان يمنع اجتماعهما لذاتيهما
كالسود والبياض واما أن لا يكونا كذلك كالسود والحركة واختلاف المتكلمون في الغيرين
فالمعتزلة قالوا الشيثان وأصحابنا قالوا هما اللذان يمكن أن يفارق أحدهما الآخر ما يمكن أو بزمان
أو وجود وعدم والخلاف لفظي محض أما المثلان فمختلفان في الذات يشتركان في الصفات
لذاتية أو انهما اللذان يقوم كل واحد منهما مقام الآخر أو بسد مسده وهذه العبارات مختلفة
لان الاشياء تترك مرادف للمثائل والقيام مقام الآخر لظنة مسددة حقيقة التماثل فيكون
ذلك تعريف للشيء بنفسه والحق ان هذه الماهيات متصورة تصور أو بالان كل واحد يعلم
بالضرور واما السود بمائل السود ويخالف البياض وتصورا تماثله والمخالفة جزء ماهية هذا
التصديق وجزء البديهي أولى أن يكون بديهيا (٢) في مسئلة في الجمع بين المثلين عندنا
وعند الفلاسفة خلافا للمعتزلة لنسأله بتقدير الاجتماع لا يحصل الامتياز بالذاتيات والاوزام والاما
كانا مثلين ولا بالعرض لان نسبة جميع الدواض إلى كل واحد منهما ما على السوية فلا يكون
كونه عارضا لأحدهما أولى من كونه عارضا للآخر فيكون عارضا لكل واحد منهما وحينئذ لا يبقى
لامتياز بينهما البتة فيكون الاثنان واحدا وهو محال احتج الجمهور بان حكم الشيء حكم مثله فادا

(١) أقول المجبة الاولى أو ردها للكل من انما يتوجه على تقدير ثبوت تعيين كل يشترك فيه
التعيينات ولو كان كذلك لمكان ماهية التعيين مشتركة فيهما فلم يكن تعينا والمراد هنا من التعيين
ماهية المغايرة بين المثلين وهو لا يكون مشتركة فيهما وإنما يقال على ان اراد التعيينات التعيين أو ما به
المغايرة قولنا عرضا وصار كل واحد منهما مناهيا غير الآخر بنفسه بتعيين آخر فلا يلزم من ذلك أن يكون
للتعيين تعيين والجهة الثانية القائمة بان التعيين لو كان ثبويا لا سهالة انضمامه إلى الماهية لا بعد
وجود الماهية فليس يوارد لان التعيين هو الذي يوجد الماهية بسبب انضمامها اليها ولا يلزم من ذلك
دور ولا ثبوت التعيين مرتين والجهة الثالثة القائلة بان وجود الماهية غير وجود التعيين فهما اثنان
بل أمور غير متناهية ليس يصح لان الماهية توصف بالوجود بسبب انضمامها بالتعيين وكان الماهية
المعينة بوجود واحد

(٢) أقول الشيثان اما أن يمكن أن يفارق أحدهما الآخر بوجه من الوجوه أولا يمكن والاول
ينقسم إلى اثنين والمختلفين فاذا جعل الغيران شيئين فقط سهل الاقسام الثلاثة وان جعلها يمكن
المغايرة خرج منها قسم واحد وهو الشيثان اللذان لا يمكن أن يفارق أحدهما الآخر أولا يمكن
والقسم الاول على رأي من يقول ان صفات الله لا هي هو ولا غيره يصح تاروج الموصوف والصفة
عن كونها غير من على التفسير الثاني وهل هما شيان أم لافيه خلاف وقد جوز المطلق الشيثان
عليهما بالحسن وأبى عن ذلك أصحابه

على داعية خلقها الله تعالى فيه وعلى هذا التقدير فيكون فعل الله تعالى موجبا لفعل العبد وفاعل السبب فاعل السبب فافعال العباد مخلوقة لله تعالى ومراد قوله وعلى هذا التقدير يكون خالق كل القبايح هو الله تعالى فكيف يمنع منه خلق المعصية على يد الكاذب وان كان الثاني وهو ان القول لا يتوقف على الداعي فحينئذ يصح من الله تعالى ان يخلق هذه المهيضة لا لغرض أصلا وحينئذ تخرج المهيضة عن كونها دليلا على الصدق المقام الثالث ان سلمنا ان الله تعالى فعلها لا جعل تصديق المدعى فلم قلتم بان كل من صدقه الله تعالى فهو صادق وهذا انما يتم اذا ثبت ان الكذب على الله تعالى محال فاذا قد تم الحسن والقبح في فعل الله تعالى فكيف تعرفون امتناع الكذب عليه تعالى الله عما يقول الظالمون هولا كبيرا واعلم ان الجواب عن المقام

الاول ما بينا في باب
المسئلة فثبت ان لا مؤثر الا
قدرة الله تعالى وحده
تبطل الاحتمالات العشرة
المذكورة والمسئلة لما
قالوا بان العدم وجد فقد
بطل عليهم هذا الطريق
وعن المقام الثاني والثالث
انه قد يكون الشيء جائزاً في
نفسه مع ان العلم الضروري
يكون حاصلاً لانه لا يقع
الاترى ان حدوث شخص
في هذه الحالة مع صفة
الشخصية جازم مع اننا
نقطع انه لم يوجد واذ ارأينا
انساناً ثم فبناها ثم رأينا
ثانياً جواز ان الله تعالى
أعدم الرجل الاول وأوجد
ثانياً منه في الصورة
والطبيعة ومع هذا القوي
نقطع انه لم يوجد هذه
المسئلة في ذلك هيئتنا
في كبره من الاحتمالات
قائم الا انه تعالى أودع في
هقولنا علماً ضرورياً
وهذا ما سمي اعتقادنا ان
هذه المعجزات خلقها الله
تعالى فقيب دهرى هذا
الدهى فاننا علم بالضرورة
انه تعالى المخلوق الذي
عليه تصدق دهرى ذلك

كانت الذات قابلة للاحترار جوابه ان الاجتماع يوجب انتلاب الاثنين واحداً (١) **مسئلة**
زعم بعضهم ان الغيرين متغايران بمعنى وكذا المثلان والافئدان والمختلطان احتجوا بان المفهوم من
كون السواد والبياض سوادا وبياضاً متغاير للمفهوم من كونهما غيرين ومختلفين ومنضدين
وكذلك بان التغاير والاختلاف والتضاد حاصلة في غير السواد والبياض وظاهره انه ليس أمراً
سلبياً فهو أمر متوقفي فثبت ان المتغايرين من متغايران بمعنى وكذا المثلان مقابلان بمعنى ثم قالوا وذلك
المعنى لا بد وان يغاير غيره فغايرته لغيره معنى قائم به وهو انه لا بد وان يكون أمماً مثلاً لغيره أو غايراً
له ومختلفاً ومماثلته مع غيره أو متخالفته له معنى قائم به ثم الكلام فيه كما في الاول وهو يوجب
القول بعان لانهاية لها فالترسوا ذلك وكلامنا في هذا الباب قد تقدم (٢) **مسئلة** النظر الثاني في العلة
والعلول **مسئلة** كون الشيء متراً في غيره متصوراً بديهي لا بابتداء العقول نعم
معنى قولنا قطعاً للعدم وكسرت القلم والقطيع والتكسير تأثير مخصوص فلما كان تصور التأثير
المخصوص بديهي كان تصور معنى التأثير الذي هو جزء مناهية التأثير المخصوص أولى أن يكون بديهي
(٣) **مسئلة** العدم لا يدل ولا يعل به لاننا جعلنا العلية والمعلولة وصفين ثبوتيين اسفحال كون
العدم علة ومعلولاً لاسفالة قيام الموجد بالعدم وان لم نقل به كان التأثير عبارة عن حصول
الاشترع الاثر وذلك يستدعي أصل الحصول وقالت الفلاسفة علة العدم عدم العلة لان الممكن
دائر بين الوجود والعدم وكما يستدعي رجحان الوجود علة وجودية - تدعى رجحان العدم
علة عدمية والجواب أن العدم في محض فيسهل وصفه بالرجحان (٤) **مسئلة** المعلول الواحد
بالشخص يستحيل أن يجتمع عليه علمتان مسبقتان والالكان مع كل واحد منهما ما واجب الوقوع

(١) أقول عدم الامتياز لا يدل على الاتحاد بل غاية ان يدل على عدم العلم بالتغاير والحكم بان
المثلين المجتمعين لا يتمايزان بالعارض منقوض بالخلاف المخطوط المجتمة التي تصدق عند الاجتماع
نقطة واحدة في الوضع قائماً بالخلاف المخطوط متغايرة وكونها كذلك من هوارضها والحكم بان
الاجتماع يوجب انقلاب الاثنين واحداً دعوى مجردة عن بيان ومشايع المستزلة جواز واجمع المثلين
وقالوا العلة في كون بعض الاعراض أشد من بعض هذا اجتماع الامثال من تلك الاعراض في محل
واحد والذين يقولون بأسفالة جميع المثلين رجماً عدوها في المتضادين وحينئذ لا يكون قسمة المختلفين
الى المتضادين وغير المتضادين قسمة عام الى خاصين لان المثلين أيضاً يدخلان في المتضادين وحينئذ
ينبغي أن يقسم الغيران الى المتضادين والمختلفين والمتضادين الى المثلين والي غيرها
(٢) أقول هذا القول منسوب الى قدماء المتأثره وقد مر كلام القائلين بقيام الاعراض بالاعراض مرة
بعد مرة الى ما لا نهاية له بمثل معبر وغيره والحق ان هذه الامور اعتبارات عقلية يعتبرها العقل
في أمور معقولة ولعل ان يجعل تلك الاعتبارات أموراً معقولة ويعتبر فيها تلك الاعتبارات
مرة بعد أخرى ولهذا ان يغفل العقل ولم يغفل القوم لذلك وهو ما لمعاني

(٣) أقول هذا المعنى هو الذي يسمى الفلاسفة بالفعل والانفعال الذين حدها المصنف في الاعراض
النسبية وأنكر وجودها وكرانها ما لو كانا موجودين لزم التسلسل في كل واحد منهما
(٤) أقول العدم المطلق لا يعل ولا يعل به اما العدم المقيد بزمانه يعل ويعل به كما يقال عدم علة الفقر
وعدم الغذاء للحيوان الصحيح محله الجوع ومن ذلك الباب قيام عدم العلة علة عدم العلول وفي قوله
وان لم يقل به يعني بكون العلية والمعلولة وصفين ثبوتيين كان التأثير عبارة عن حصول الاثر موضع
نظر لان التأثير حصول أثر غير مؤثر بشرط كونهما موجودين في الخارج أو مطلقاً والكلام في

فيمتنع استناده الى الآخر يستغن بكل واحد منهما عن كل واحد منهما وهو محال (١) **مسئلة**
 المعلوم ان التمسك بالثلاث يجوز تعليلها بما بعين مختلفتين - لا فالا كثيرا مما بالنسبة ان السواد والابيض
 مع اختلافهما يشتر كان في المخالفة والمضادة اخصوا بان افتقار المعلول الى العلة المعنية ان كان
 لما هيته أو شيء من لوازمها وجب في كل ما يساوي ذلك المعلول أن يفتقر الى مثل تلك العلة وان لم
 يكن شيء من لوازم تلك الماهية كانت تلك الماهية غنية عن تلك العلة والغنى عن الشيء يستحيل
 تعليله والجواب أن المعلول لما هيته مفتقر الى مطلق العلة وتعين العلة انما جاء من جانب
 العلة لا من جانب المعلول (٢) **مسئلة** العلة الواحدة يجوز أن يصدر عنها أكثر من معلول واحد
 عندنا - لا فالفلاسفة والمعتزلة لنا أن الجسمية تقتضي الحصول في المكان وقبول الاعراض
 احتجوا بان مفهوم كونه مصدر الاحاد المولدين غير مفهوم كونه مصدرا للآخرى فالله هو مان
 المتغير ان كانا داخلين في ماهية المصدر لم يكن المصدر منفردا بل يكون مركبا وان كانا خارجين
 كانا مولدين فيكون الكلام في كيفية صدورهما عنه كالكلام في الاول فيفضى الى التسلسل
 وان كان أحدهما داخلا والآخر خارجا كانت الماهية مركبة لان الداخل هو جزء الماهية
 وماله جزء كان مركبا وكان المعلول أيضا واحدا لان الداخل لا يكون معلولا والجواب ان مؤثرية
 الشيء في الشيء ليست صفة ثبوتية على ما بيناه واذا كان كذلك بطل أن يقال انه جزء الماهية أو خارج
 عنها (٣) والذي يدل عليه وهو أن مفهوم كون النقطة محاذية لهذه النقطة من الدائرة غير مفهوم كونها
 محاذية للنقطة الأخرى ولم يلزم من تغير هذه المفهومات كون النقطة مركبة وكذا مفهوم كون
 الالف ليس (ب) مغاير لمفهوم ليس (ج) ولم يلزم من تغير هذه السلوب وقوع الكثرة في الماهية
 فكذا ههنا (٤) **مسئلة** العلة العقلية يجوز أن يتوقف إيجابها الاثرها على شرط منفصل خلافا

وجودها الخارجى وهو لم يرد في البيان غير تعديل لفظ العلية بالتأثير قوله وذلك يستدعى أصل
 الحصول يقال عليه يستدعى الحصول الخارجى لو كان التأثير إيجابا أما اذا كان أعم من الإيجاد فلم
 يستدعه قوله المعدوم نفي محض فيستحيل وصفه بالربحان الجواب ان الممكن الذي لا يتغير معه وجود
 ولا عدم ليس بنفي محض ويتساوى نسبه في الطرفين يحتاج في ثبوت كل واحد منهما الى مرجع
 عقلا وهو مرادهم من العلة

(١) أقول هذا صحيح اذا كان المراد من الاجتماع والامتناع كونه كل واحد من العلتين تاما بالفعل
 أى مشتملا هذا على العلل الاربعة وشراؤها

(٢) أقول الحاصل ان المعلول مفتقر الى ما يشترك فيه العلل من حيث هي علل لا الى خصوصياتها

(٣) أقول الاشعرية قالوا الصفة الواحدة لا تقتضى أكثر من حكم واحد اما الذات الواحدة فلم
 يقولوا ذلك فيه اذ لم يقولوا بعملية ما عدا الضارب والمعتزلة والعلافة قالوا بذلك في الذوات أيضا
 وصاحب الكتاب خالف الكل والحصول في المكان وجودى ومعلوم للجسمية من باب التأثير
 وقبول الاعراض ليس بوجودى عنده وان كان وجوديا لم يكن من باب التأثير وهم لا يمنعون كون
 العلة الواحدة مع كونها فاعلة كونها منفصلة فليس هذا الدليل بصحيح ودليلهم غير مبني على
 كون المؤثرية ثبوتية بل مفهومه ان مؤثرية المؤثر الواحد في أثر لا يكون من جهة مؤثرية في
 غير ذلك الاثر ثم الجهتان اما داخلتان أو غير داخلتان الى آخره

(٤) أقول الاضافة والسلب لا يعقلان في شيء واحد وعندهم ان العلة الواحدة لا بد من در عنها شيان
 من حيث انها واحدة ولا يمنعون - دور شيئين بقبلهما ما قالان عنها فلا يتوجه النقص بالاضافة

القائل الا ترى ان قوم
 موسى لما أنكروا نبوته
 فأنه تعالى نزل الجبل
 عليهم فكلمهم بالخالفة
 قرب الجبل منهم وصار
 بحيث يقع عليهم - وكما
 هو بالطاعة والائمان
 تباعد الجبل عنهم فكل
 من انصف علم ان كل
 من رأى هذه الحالة علم
 بالضرورة ان ذلك يدل
 على التصديق فهذا هو
 الجواب المعتمد في هذا
 الباب ومتى ضمنت الى
 هذه الطريقة ما نرى رناه
 في الطريقة الثانية بلغ
 المجموع مبلغا كافيا

في اثبات المطلوب

المسئلة الثالثة

في ان الانبياء أفضل من
 الاولياء ويدل عليه النقل
 والعقل اما النقل فقوله
 عليه السلام في أبي بكر
 رضى الله عنه - والله ما
 طلعت الشمس ولا غربت
 بغدا النبيين أفضل من أبى
 بكر فهذا يدل على ان أبى
 بكر رضى الله عنه أفضل
 من كل من ليس بنبي وأنه
 دون كل من كان نبيا
 وهذا يقتضى ان تكون

لاهمية اننا أن الجوهر يوجب قبه. وللاعراض بأسرها يمكن صحة كل عرض مشروط بانتفاء ضده عن المحل (١) **المسئلة (١)** العلة العقلية يجوز أن تكون مركبة عندنا خلافا لاصحابنا أن العلم بكل واحد من المقدمتين لا يستلزم العلم بالنتيجة والعلم بهما يوجب العلم بالنتيجة وكذا كل واحد من أحاد العشرة لا يوجب صفة العشرية ومجموع تلك الأحاد يوجب العشرية واحتمال عليه بان واحدا للمالم يوجب فالمجموع لا يوجب أيضا لان الماهية باقية كما كانت والجواب النقص وبالله التوفيق (٢)

الركن الثالث في الالهيات والنظري في الذات والصفات والافعال والاسماء

(القسم الاول في الذات)

قد عرفت ان العالم اما جواهر وانما اعراض وقد يستدل بكل واحد منهما على وجود الصانع اما بما كانه أو حدوثه فهذه وجوه أربعة الاول الاستدلال بحدوث الاجسام وهو طريقه انخليل عليه السلام في قوله لا أحب الآفلين وتحريره ان العالم محدث وكل محدث فله محدث الاول تقدم وأما الثاني فالدليل عليه ان المحدث ممكن وكل ممكن فله مؤثر اما ان المحدث ممكن فلان المحدث هو الذي كان معدوما ثم صار موجودا وما هذا شأنه كانت ماهيته قابلة للعدم والوجود ولا معنى للممكن الا هذا واما ان الممكن لا يبدل من مؤثر فقد تقدم (٣) فان قيل الكلام على هذه المقدمات قد تقدم الاعلى قولنا ان كل محدث ممكن (قوله) المحدث كان معدوما ثم صار موجودا فيكون قابلا للعدم والوجود لا محالة قلنا من مذهبكم ان المعدوم ليس بشئ لا عين ولا ذات بل كان نفيا محضنا واذا كان كذلك استحال الحكم عليه بالقبول والاقبول سلما لصحة الحكم عليه لكن لم لا يجوز ان يقال انها عين كانت معدومة كانت واجبة العدم اعينها في زمان وجودها بصارت واجبة الوجود اعينها تقريره ان الشئ بشرط كونه مسبوقا بالعدم لا يجوز في العقل فرض تقدمه الى الاول والالزم صحة كون الشئ مع كونه مسبوقا بالعدم ازليا وذلك محال فاذا اصبحت وجوده بدانية فقبل تلك الصفة كان معدوما لذاته ثم انقلب بمكانه لذاته واذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان يقال كان معدوما لذاته ثم انقلب واجبا لذاته والجواب أن قولنا الممكن قابل للوجود والعدم لانني به ان تلك الماهية متغيرة بحالة الوجود والعدم بل نفى به أن الماهية لا يمتنع في العقل بقاؤها كما كانت ولا يمتنع في العقل بطلانها (قوله) لم لا يجوز ان تكون الماهية متمتعة

الانبياء افضل وأرجح حالا من غيرهم وأما العقل فهو ان الولد هو الكامل في ذاته فقط والني هو الذي يكون كاملا ولا يكمل معلوم ان الثاني افضل من الاول فان ادعى بعض الجهلة اني كملت طائفة من الناقصة بين فلم ينظر في ان اصحابه أكثر عددا وفضيلة أم اصحاب محمد صلى الله عليه وسلم فان رأى قومه بالنسبة الى قوم محمد صلى الله عليه وسلم في العدد والفضل - ملة كالقجارة بالنسبة الى البحر علم حينئذ انه عدم بالنسبة اليه

المسئلة الرابعة

المختار عنه - يدى ان الملك افضل من الشئ ويدل عليه وجوه أحدها انه تعالى لما أراد ان يقرر عند الخلق عظمته استدلل بكونه إلها للسموات والارض وما بينهما فان قال في سورة عم رب السموات والارض وما بينهما الرحمن لا علم يكون منه خطأ بانهم انه لما أراد الزيادة في تقرير هذا المعنى قال بعده يوم

والسلب عليهم

(١) أقول نفاة الاحوال من الاشاعة لا يقولون بالعلة والمعدول ومثبتوها يقولون بالمعاني الموجبة لاحكام في محالها وهي عندهم علل تلك الاحكام واجبا لها لا يتوقف على شرط والجوهرية عندهم ليست من المعاني ولا يرد عليهم بها نقض بل المعاني عندهم محصورة وذلك ان الصفات عندهم اما صفات نفسية واما صفات معنوية أما النفسية تفهيم ما يلزم نفس الموصوف وبمقي معها ما بقيت كالتحيز للجوهر والمعنوية ما تكون معللة بمعنى كالعالمية المعللة بالعلم والعلم عندهم معنى هو علة له ككون محله عالما ومخالفة صاحب الكتاب اياهم من غير تعرض لموضع الخلاف

(٢) أقول قد مر ان الاشاعة لا يقولون بعلة العلم بالمقدمات للعلم بالنتيجة بل يقولون ان الله يخلق العلم بالنتيجة على سبيل اجراء العادة وكل ما يورده المصنف في هذا الموضع مثلا للعلة ليس عندهم علة وأما مجموع الأحاد فهو نفس العشرة والعال عندهم المعاني المذكورة وليس شئ منها مركب فاذا هذا الخلاف يرجع الى اللفظ

(٣) أقول المتأخرون من المتكلمين يقولون الحكم بان كل محدث فلا بد له من محدث بديهي غير محتاج الى الاستدلال بما كانه على احتياجه الى المحدث

لذاتها في وقت ثم تنقلب واجبة لذاتها في وقت آخر فلما هب ان الامر كذلك لكن حصول الامتناع يتوقف على حضور وقته المخصوص وحصول الوجوب يتوقف على حضور الوقت الآخر والماسية من حيث هي هي مع قطع النظر عن الوقتين لا يبقى لها الا القبول (قوله) الممكن المأخوذ بشرط كونه مسبوقا بعدم المسية وجوده اول قلنا لا نسلم والالزام أن يكون فرض دخوله في الوجود قبل ذلك الوقت بلحظة توجب صيرورته أزليا وذلك محال بالبدئية (١) النظر الثاني الاستدلال بالامكان وتقريره أن يقيم الدلالة على أن واجب الوجود يستحيل أن يكون أكثر من واحد ثم يشاهد في الاجسام كثرة ممكنة وكل ممكن فله مؤثر على ما مر الطريق الثالث حدوث الاعراض مثل ما نشاهد من انتلاب النطفة علقية ثم مضغعة ثم لحما ودما فلا بد من مؤثر وليس المؤثر هو الانسان ولا ابواه ولا بد من شيء آخر لا يقال لا يجوز أن يكون المؤثر هو القوة المولدة المركوزة في النطفة لانه يقول تلك القوة اما أن يكون لها مشعور واختيار في التكوين واما ان لا يكون والاول باطل والا لكانت النطفة موصوفة بكمال القدرة والحكمة وهو معلوم الفساد بالبدئية والثاني أيضا باطل لان النطفة اما أن تكون جسمًا متشابه الاجزاء في الحقيقة واما أن لا تكون كذلك فان كان الاول لزم أن يتخلى النطفة كمرّة لان القوة البسيطة اذا أثرت في المادة البسيطة لا بد وأن تفعل فعلًا متشابهًا وهو الكثرة وهذا هو الذي علمه تعويل الفلاسفة في كرية البسائط وان كان الثاني كانت النطفة مركبة من البسائط وكل واحد من تلك البسائط يكون قائمًا بقوة بسيطة وذلك يقتضي الكروية فيلزم أن تتخلق النطفة مرات مضموم بعضها الى البعض ولما يطل ذلك علمنا أن المؤثر في خلق أبدان الحيوانات والنبات مؤثر حكيم الطريق الرابع امكان الاعراض وتقريره أن نقول الاجسام متساوية في الجسمية فاختصاص كل واحد منها بما له من الصفات يكون جائز الان كل ما صح على الشيء صح

(١) أقول جوابه عن اعتراضه بان المعدوم نفي محض فكيف يكون قابلا لعدم والوجود ليس كما ينبغي فان قوله والماسية لا يمتنع في العقل بقاؤها كما كانت ولا يمتنع في العقل بطلانها معناه ان الماسية كان لها وجود جائز الاستمرار حال البقاء استمرار الوجود في الازمنة المقدرة والحقيقة وأيضًا معني بطلانها ان الماسية تصير نفيًا محضًا وذلك غير معقول على الجواز ما تبطل الماسية من غير أن يفرض معها وجود أو عدم ثم نقول ان تلك الماسية المعقولة يمكن أن يكون مع الوجود والمارجى ويمكن أن لا يكون معه وقوله لا يجوز أن يقال انها كانت واجبة لعدم علميتها الجوابه عن ذلك بقوله يجب ان الامر كذلك لكن الامتناع متوقف على حضور وقت وكذلك الوجوب فالماسية من حيث هي لا يبقى لها الا القبول ليس من الانصاف فان السابق الى الفهم من كلامه انه لم الاعتراض ثم اجاب بوجه آخر وليس مراده ان الامتناع والوجوب ليسا لعين الماسية بل لحضور غيرهما معها واما القول بان مسية وجود المحدث له لذاته وقبلها كان متمتعًا لذاته ثم انتلّب ممكنًا لذاته فجوابه عنه بالمنع المطلق وبيانه بانه لو كان كذلك لزم من فرض حدوثه قبل تلك البداية كونه أزليا ليس أيضا بسديد لما مر في مسية المحدث في نفسه سير الاول والثاني الصحيح البدائية لمسية وجود المحدث يلزم من جهة حدوثه لذاته وتعيين وقت الحدوث بلحظه من خارج ليست غير الحدوث وقيل البداية له امتناع بالغير أي يمتنع لكونه قبل مسية بدايته ومع توهم عدم تلك البداية يمكن أن يكون له بداية تخبري قبلها ولا يلزم من ذلك صيرورته أزليا مع ان المسية التي له لذاته أزلية

يقوم الروح والملائكة صغلا لا يتكلمون الا من أذن له الرحمن وقال صوابا ولولا ان الملائكة أعظم المخلوقات درجة والاما مع هذا الترتيب الثاني انه تعالى قال والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله وهذا هو الترتيب الصحيح لان الله هو الموجود الاشرف ويتلو في درجته الملائكة ثم ان الملك يأخذ من الكتاب من الله تعالى ويوصله الى الرسول وهذا يقتضي ان يكون الترتيب هكذا الاله والملك والكتاب والرسول وهذا هو الترتيب المذكور في القرآن وهو يدل على شرف الملك على البشر الثالث ان الملائكة جواهر مقدسة عن ظلمات الشبهات وكدورات الغضب قطعًا وطعامهم التسبيح وشربهم التهاويل والتقديس وانهم يذكرون الله تعالى وفرحهم بعبودية الله تعالى فكيف يمكن مناسبتهم بالموصوف بالمشبهوة والغضب الرابع ان

الافلاك تجري مجرى
الابدان للملائكة
والنكواكب تجري مجرى
القلوب ونسبة البدن
الى البدن والقلب الى
القلب كنسبة الروح الى
الروح في الاشراق
والصفاء

المسئلة الخامسة

في اثبات وجوب عصمة
الانبياء عليهم السلام في
وقت الرسالة وبدل عليه
وجوه اربعة ان كل من
كانت نعمه الله تعالى عليه
أكثر كان صدور الذنب
منه اقبح واخش ونعمة
الله تعالى على الانبياء
أكثر فوجب ان تكون
ذنوبهم اقبح واخش من
ذنوب كل الامم من
يسحقه وامن الزجر
والنوم ينفوق ما يستحقه
جميع عصاة الامة وهذا
باطل فذلك باطل الثاني
انه لو صدر الذنب منه لكان
فاسقا قالوا كان فاسقا
لو جيب ان لا تقبل شهادته
لقوله تعالى ان جاءكم فاسق
ببنا فتبينوا واذالم تقبل
شهادته في هذه الاشياء
الخفية فبان لا تقبل في

على مثله والامكان محوج الى المؤثر على ما تقدم (١) **مسئلة** مدبر العالم ان كان واجب الوجود فهو
المطلوب وان كان جائز الوجود افتقر الى مؤثر آخر فاما ان يدور أو يتسلسل أو ينتهي الى واجب الوجود
وهو المطلوب اما بطلان الدور فلا الشئ اذا احتاج الى غيره كان المحتاج اليه متقدما في الوجود على
المحتاج فلما افتقر كل واحد منهما الى الآخر لكان كل واحد منهما متقدما في الوجود على الآخر فيلزم ان
يكون كل واحد منهما متقدما على الآخر على نفسه ومقدم المتقدم متقدم فالتسلسل متقدم على نفسه هذا
خلاف ما بطلان التسلسل فلان مجموع تلك الامور التي لانهاية لها متقدما على كل واحد منها وكل واحد
منها ممكن والمفتقر الى الممكن ممكن فالجموع ممكن وكل ممكن فله مؤثر فالجموع له مؤثر والمؤثر اما بنفس
ذلك المجموع أو امر اذلا فيه أو امر خارج عنه والاول باطل لان المؤثر متقدم على الاثر فلو كان المجموع
مؤثرا في نفسه يلزم كونه متقدما على نفسه وهو محال والثاني باطل لان كل واحد من آحاد ذلك المجموع
فانه لا يكون علته لنفسه ولا علته واللازم تقديم الشئ على نفسه واذالم يكن علته لنفسه ولا علته لم يكن علته
لذلك المجموع فثبت أنه لا بد لذلك المجموع من علة خارجة عنه والخارج عن جميع الممكنات لا يكون ممكنا
بل يكون واجبا فثبت وجوب انتهاء الممكنات بأمرها الى الواجب ومتى ثبت كونه واجبا لانه ثبت انه
أزلي قديم باق أبدى (٢) فان قيل لم لا يجوز ان يقال مدبر العالم ممكن الوجود لكان الوجود به أولى فلاجل

(١) أقول بعض هذا الكلام وهو الطريق الثاني خطابي وليس يدل على ان للعالم صانعا بل يدل
على احتياج كل ممكن أو حادث من أجزاء العالم الى مؤثر ولا يدل على ان الجميع محتاج الى مؤثر وذلك
لا يمكن الا بالرجوع الى الطريق الثاني وقوله ان كانت النطفة مركبة من بسائط والمؤثر غير ذي
شعور لزم ان يكون المتخالف كرات مضبوطة بعضها الى بعض ليس بشيء لان البسائط حال الامتزاج
لا يجب ان تقتضي ما يقتضي كل واحد منها حال الانفراد

(٢) أقول في ابطال التسلسل موضع نظر وذلك انه أثبت مجموع الامور الفبر المتناهية مؤثرا
بسبب احتياج المجموع الى آحاده وانما يجب من ذلك ان يكون للمجموع مؤثرات لانهاية لها هي
الآحاد واذالم يكن كل واحد من تلك الآحاد علته لنفسه ولا للجموع يلزم ان لا يكون علته بانفراده للمجموع
ولا يلزم ان لا يكون هو مع سائر الآحاد علة بل الحق ذلك وحينئذ يكون علل المجموع داخله فله ولا يلزم
من ذلك ان يكون علته للمجموع خارجة فلا يتم مطلوبه وفي قوله واذالم يكن علته لنفسه ولا علته لم يكن
علته لذلك المجموع نظرا لانه اذا اراد ان لم يكن علته تاممة كان محجبا لاننا ان فرضنا مجموعا فلما من
واجب وممكن هو معلوله لم يكن الواجب علته لنفسه ولم يكن الممكن علته لنفسه ولا علته ومع ذلك
يكون كل واحد منهما اجزا من علته للمجموع ولا يكون لذلك المجموع علته خارجة منه وأما اثبات
امتناع ما لانهاية له في الوجود بدليل القطيقي كما قالوه في الكتب الحكمية فلا يتم والدليل هو ان
يقع من غير المتناهي جملة متناهية ويتوهم تطبيق الباقي على المجموع قبل نقصان ويقال
لا بد من ان يكون احدي الجملتين انقص من الاخرى بعدد متناه فيكون الجملتان غير متناهيتين كما مر
بيانه وانما لا يتم مثل ما قلنا في الحوادث ويتم بمثل ما مر وهو ان يكون من مدبر العالم الى ما لانهاية له
جملة من العلل غير متناهية مترتبة كلها موجودا والجملتان متطابقتان في الخارج من غير احتياج الى
توهم ومتساويتان في الجوانب الذي يلي العالم ومن الواجب ان يكون جملة العلل زائدة على جملة
المعولولات الواحدة من العلل في الجوانب الاخر الذي فرض غير متناه و يلزم من ذلك انقطاع المعولولات
قبل انقطاع العلل المقتضى لتناهيها مع فرضها غير متناهيين وذلك خلف فاذن كون العلل غير
متناهية محال فالعصية محال

هذه الاولوية تستغنى عن المؤثر سلما ان الوجوب بالنسبة اليه كعدمه لكن لم قلت انه يفترض ان السبب
 بيانه ان علته الحاجة الى المؤثر هو الحدوث لا الامكان فاذا كان ذلك المؤثر قديما لم يحتاج الى المؤثر
 سلما انه لا بد من سبب فلم قلت ان الدور باطل (قوله) ولان العلة قبل المعلول فيلزم ان يكون كل
 واحد منهم ما قبل نفسه قلنا ندعي القبلية بالزمان او بالذات او بمعنى آخر فان عنت به الاول فهو
 باطل لانه لا معنى له كون الشيء مؤثرا في الغير الا صدور اثر عنه على ما تقدم فقبل صدوره الاثر عنه
 يستحيل ان يكون مؤثرا واذا كان كذلك استحال تقدم العلة على المعلول بالزمان وان عنت به التقدم
 بالذات فنقول تعني بالتقدم بالذات كونه مؤثرا فيه او تعني به امرا آخر فان عنت به المؤثر كان قولك
 لو كان كل واحد منهم مؤثرا في الآخر اكان كل واحد منهم ما متقدما على الآخر الزاما للشيء على نفسه
 وان عنت به امرا آخر فلا بد من بيان ماهية ذلك التقدم لئلا يمكن من اقامة الدلالة على ان الشيء يستحيل
 ان يكون متقدما على نفسه بذلك المعنى سلما فساد الدور فلم قلت ان التسلسل باطل (قوله) ذلك المجموع
 مفقود الى كل واحد من تلك الاحاد قلنا انسلم انه يصح وصف تلك الاسباب والمسببات بانه مجموع وكل
 لان هذه اللفاظ مشعرة بالتناهي فلا يصح اطلاقها الا به ثبوت التناهي وهو اول المسئلة
 سلما انه يصح وصفها بذلك لئلا نقول ان دل ما ذكرته على فساد التسلسل فهو ما مبدل على محتمه
 بيانه وهو ان هذه الحوادث المحسوسة لا بد لها من مؤثر فلو مؤثر فيها اما ان يكون محدثا او قديما فان
 كان محدثا لكان الكلام فيها كالسكلام في الاول فاما ان يتسلسل فيكون ذلك اعترافا بصحة التسلسل او
 يفترى الى قديم وذلك هو القسم الثاني من القسمين المذكورين فنقول تأخر ذلك القديم في ذلك
 الحادث اما ان يتوقف على شرط حادث اولايه توقف فان لم يتوقف على شرط لزم من قدم المؤثر قدم
 هذا الحادث والالكان نسبة صدوره الاثر عن المؤثر كنسبة لصدوره عنه وان لم يفتر صدوره عنه
 الى مرجع منقطع فقد ترجح الممكن فلا عن سبب وذلك بسبب اذبات الصانع وان افتر لم يكن
 المؤثر التام قبل حصول ذلك المنقطع المرجح مؤثرا تاما هذا خلف واما ان يتوقف على شرط فذلك
 الشرط ان كان قديما لاعداد الاشكال وان كان محدثا فاما ان يكون مقارنا لذلك الحادث او سابقا عليه
 فان كان مقارنا فالسكلام في حدوثه كالسكلام في الاول فان كان شرط حدوثه هو الحادث الاول لزم الدور
 وان كان شرط حدوثه حادثا آخر لزم التسلسل واما ان كان شرط حدوث ذلك الحادث حادثا سابقا
 عليه فنقول حال حدوث ذلك السابق لم يكن القديم مؤثرا بالفعل في الحادث اللاحق وغدا دفنائه
 يصير مؤثرا فيه بالفعل فذلك المؤثر به حكم حادث لا بد لها من مؤثر فان كان هو الحادث الذي عدم
 الآن لزم تعليل الوجود بعدم وهو محال وان كان هو الحادث الذي حدث به لزم الدور وان كان حادثا
 آخر لزم التسلسل فظهر انه لا بد من التزام التسلسل سلما بصحة دلائلهم على وجود واجب الوجود لئلا
 معارض بوجهين آخرين الاول ان الفرض انه وجود واجب الوجود لئلا يكون مساويا
 لوجود الممكنات واما ان لا يكون والقسم الثاني باطل لما تقدم من الدلائل على كون الوجود مفهوما
 واحدا والاول ايضا باطل لان ذلك الوجود اما ان يكون عارضا لما هيته او لا يكون فان كان الاول
 كان ذلك الوجود ممكنا وله علة فاعلة ان كانت تلك الماهية كان المعدوم علة للوجود وهو محال
 وان كان غيرهما كان واجب الوجود مفقودا في وجوده الى سبب منفصل هذا خلف وان لم يكن ذلك
 الوجود عارضا لما هيته وهو محال لانه على هذا التقدير يكون تمام حقيقة ممتنع او بالوجود الذي هو
 وصف عارض لما هيته واكل ما مع على الشيء ممتنع على مثله فيلزم ان يصح على مما هيته كل ما يصح على
 وجودنا فيكون وجوده ممكنا ومحدثا وهو محال الثاني انه لو كان واجب الوجود لكان قديما

اثبات الايمان اله افسه الى
 يوم القيامة كان أولى وهذا
 باطل فذلك باطل الثالث
 انه تعالى قال في حق محمد
 صلى الله عليه وسلم
 فاتبعوه لعلكم تفلحون
 وقال تعالى قل ان كنتم
 تحبون الله فاتبعوني
 يحببكم الله فلو اتى بالمعصية
 لوجب عليه ما يحكم هذه
 المصوص متابعتي في فعل
 ذلك الذنب وهذا باطل
 فذلك باطل وأما جميع
 الآيات الواردة في هذا
 الباب فاما ان تحمل على
 ترك الافضل او ان ثبت
 كونه معصية لاحالة فذلك
 اغما وقع قبل النبوة

المسئلة السادسة
 في ان نبينا افضل من
 سائر الانبياء عليهم السلام
 وبطل عليه النقل والعقل
 اما النقل فهو انه تعالى
 وصف الانبياء بالاصاف
 الحميدة ثم قال لهم صلى
 الله عليه وسلم اولئك الذين
 هدى الله فبهداهم اقتده
 امره بان يقتدى بهم
 بأسرهم فيكون آتيا به
 والا يكون تاركا للامر
 وتارك الامر عاص وقصير

والمعقول من القديم هو الذي لازمان يفرض موجودا فيه الا وقد كان موجودا قبل تلك القبلية قبلية زمانية على ما تقدم بيانه في باب القديم والمحدث فيه. يلزم من قدم الله تعالى قدم الزمان وذلك محال لا يقال تقدم الماري تعالى على العالم بزمان مقدر لا بزمان محقق وتفسيره ان الله تعالى تقدم على العالم بما لو كان هناك زمان لما كان لذلك الزمان اول لاننا نقول تقدم الماري تعالى على العالم اذا كان حاصل في نفس الامر محققا وذلك التقدم لا يتحقق الا بواسطة الزمان استحالة كون الزمان مقدر ابل لا بد وأن يكون محققا والجواب قوله لا يجوز ان مدبر العالم جائز الوجود له كن الوجود به أولى قلنا قد تقدم (قوله) هب انه جائز الوجود على التساوي لكن انما يحتاج الى المؤثر لو كان محدثا قلنا بينا ان علة الحاجة هي الامكان فقط (قوله) ما الذي عنت بتقدم العلة على المعلول قلنا العقل مما يفرض للمؤثر وجوده استحالة أن يحكم عليه بكونه مؤثرا في الغير ومرادنا من التقدم هذا القدر (قوله) لا يمكن وصفه بكونه كلا ومجوعا الا اذا ثبت كونه متناهيا قلنا سمرادنا من الكل والمجموع تلك الاسباب والمسببات بحيث لا يبقى واحدا منها خارجا عنها (قوله) المؤثر في حدوث الحوادث اليومية اما القديم او المحدث قلنا قد بينا ان المؤثر هو الصانع القديم المختار وان المختار يصح منه ترجيح أحد الجائزين على الآخر لا المرجح (قوله) واجب الوجود اما أن يكون وجوده عين ماهيته أو غير هاتين بل عين ماهيته وقد تقدم الجواب عن أدلتهم على أن الوجود مشترك فيه (قوله) يلزم من قدم الله تعالى قدم الزمان قلنا اذا جاز أن يكون تقدم بعض أجزاء الزمان على البعض لا بالزمان فلم لا يجوز تقدم ذات الله تعالى على العالم لا بالزمان (١) **مسئلة** صانع العالم موجودا خلافا للملاحدة لعنهم الله تعالى لغالولم يكن موجودا

بما انه ليس كذلك واذا أتى بجميع ما أنزله من الاتصال الحمدة فقد اجتمع فيه ما كان متفرقا فيهم فيكون أفضل منهم وأما العقل فهو ان دعوته بالتوحيد والعبادة وصلت الى أكثر بلاد العالم بخلاف ما اثر الانبياء عليهم السلام أمامه من عليه الصلاة والسلام فكانت دعوته مقصورة على بني اسرائيل وهم بالنسبة الى أمة محمد صلى الله عليه وسلم كالقطرة بالنسبة الى البحر وأما عيسى عليه الصلاة والسلام فالدعوة الحق التي جاء بها ما بقيت البتة وهذا الذي يقوله هؤلاء النصارى فهو الجهل الخس والكفر الصر والالكذب الصراح فظهر ان انتفاع أهل الدنيا بدعوة محمد صلى الله عليه وسلم أكمل من انتفاع ائمة الامم بدعوة سائر الانبياء عليهم السلام فوجب أن يكون محمد صلى الله عليه وسلم أفضل من سائر الانبياء عليهم السلام

(١) أقول قوله في معارضته دليل ابطال التسلسل باثبات صحة أن كانت المؤثرية في الحادث اللاحق موقوفة على عدم الحادث السابق لزم تعليل الوجود بالعدم وهو محال وجوابه الصحيح ان يقل عدم الحادث السابق شرط به يتم المؤثر في الحادث اللاحق والعدميات يجوز ان تكون شرطا كامرا بيبانه وقوله في الجواب عن ذلك اننا بينا ان المؤثر هو الصانع القديم المختار وان المختار يصح منه ترجيح أحد الجائزين على الآخر لا ترجيح فيه نظر فانه لم يبين الى الآن كون المؤثر مختارا وانما سيبينه فيما بعد بناء على حدوث العالم فان بني حدوث العالم على كونه مختارا لزم الدور وأيضا ادعاء ان المختار يصح منه ترجيح أحد الجائزين لا يرجح غير مسـ لم فإن المختار هو الذي يكون قوله تبع الارادة وداعية لان يكون الفعل واقعا منه اتفاقا والداعي يكفي في الترجيح وقول القدماء ان الجامع مختار أحد الفرضين المتساويين من غير ترجيح أحدهما على الآخر مردودان غاية كلاهما ان الترجيح في أمثال ذلك غير معلوم وذلك لا يدل على انه غير موجود فان التخيير هو الذي لا يرجح أحد دواعيه على الباقية والتخيير موجود قطعاً في كثير من المختارين من ان البسطة حاكمة بان الترجيح من غير مرجح محال وأما المعارضة الاولى لا ثبات واجب الوجود بان وجود واجب الوجود ان كان مساويا بالوجود للممكنات لزم ان يصح عليه ما يصح على الممكنات ليس بشئ فان من فهم الفرق بين المعاني المتواطئة والمعاني المتشككات عرف ان الوجود على الواجب وعلى غيره لا يقع بالتساوي وان كان المفهوم من الوجود شيئا واحدا وحينئذ لا يلزم منه ان يصح على الواجب ما يصح على الممكنات من غير ان يذهب الى ان الوجود ليس مشترك وقوله ان كانت على الوجود متاهية الوجود كان المعدوم علة للوجود فباطل لان الماهية وحدها لا تكون موجودة ولا معدومة وهذا هو عين مذهب الذي ذكره في سائر المواضع وأبطاله ههنا وأما المعارضة الثانية بوجوب قدم الزمان وجوابه بان تقدم الماري على العالم كقد تقدم بعض أجزاء الزمان على البعض الآخر فقد سبق ما برده عليه والحق ان الماري تعالى ليس بزمان والزمان

ليكن معدوما والمعدوم في محض لخصوصية فيه ولا امتياز فلا يصح للالهية فان قيل لانسلم انه لا واسطة بينه تقدم في مسئلة الحال سلنا لكن لم قلت انه لا يجوز ان يكون معدوما قوله لان المعدوم لا امتياز فيه قلنا لانسلم فان عدم السواد عن المحل يصح حلول البياض فيه وعدم الحركة لا يصح وكذلك عدم اللازم يقتضي عدم الملزوم وعدم غيره لا يقتضي ذلك وعدم المعارض معتبر في دلالة المجهرة على الصدق وسائر العدميات ليس كذلك سلنا ما ذكرتموه لكنه معارض بما انه لو كان موجودا لكان مساويا لغيره في الوجود فان لم يخالف غيره في وجه آخر كان مثالا لكان مطلقا فيكون ممكننا مطلقا وان خالفه كانت حقيقة مركبة وكل مركب مفقتر الى اجزائه وغيره وكل مركب فهو مفقتر الى غيره وكل مفقتر الى الغير ممكن فالواجب ممكن هذا خلف والجواب بينا ان في الواسطة معلوم بالضرورة وبالبهران على ما تقدم (قوله) العدميات مقبزة قلنا لو كفي ذلك في أن يكون خالفا ليجوز أن يكون الانسان معدوما وان كانت الصفات القائمة به موجودة وذلك عين السفسطة أما المعارضة لجوابها لانسلم كون الشيء موصفا مشتركا فيه بين الموجودات (١) والقسم الثاني في الصفات في ماهية اما سلبية أو مثبتية (القول في السلوب) **مسئلة** ماهية الله تعالى مخالفة لماهيات اعيانها خلافا لابي هاشم فانه قال ذاته مساوية لساائر الذوات في الذاتية وانما تخالفها بما له توجب أحوال أربعة هي الحمية والعالمية والموجودية والقادرية خلافا لابي علي بن سينا فانه زعم ان ماهيته نفس الوجود والوجود معنى مشترك فيه بين كل الموجودات وزعم انه انما امتاز عن الممكّنات بقيد سلبى وهو ان وجوده غير عارض لشيء من الماهيات وسائر الوجودات عارضة لئلا ان مخالفة لغيره لو كانت بصفة لخصت المساواة بالذات ولو كان كذلك لكان اختصاص ذاته بما به يخالف غيره هان لم يكن الامر كان الجائز غنيا عن السبب وهو محال أو الامر فيلزم التسلسل (٢) **مسئلة** ماهية الله تعالى غير

من مبدعاته والوهم يقبض مالا يكون في الزمان على ما في الزمان كما سرف في المكان والعقل كما يابى عن اطلاق التقدم المكاني على البارى كذلك يابى عن اطلاق التقدم الزماني عليه بل ينبغي ان يقال ان البارى تعالى تقدم ما خار جاعن القسمين وان كان الوهم خار جاعن توهمه

(١) أقول كل ما ذكره في هذه المسئلة بخط اعدم في كلام الملاحدة في هذه المسئلة وهو وانهم قالوا مبدأ الكل تعالى واحد وموجود لا ينفى ان الوحدة التي تقابل الكثرة لاحقة به والوجود الذي يقابله العدم يصح عليه ذاته مبدأ لجميع المتقابلات ومبدع لجميع ما سواه فهو واحد موجود من حيث كونه مبدأ لواحد والكثير ومبدع للوجود والعدم المتصور رباء الوجود ولا يصح الحكم عليه ايضا بالوجوب فان الوجوب والامكان والامتناع متقابلان ولا يصل العقل الى تعقله فانه مبدأ العقل وخالف ما يفعله العقل فاذا هو ليس هو موجود من حيث هو مبدع ولا مبدع وبالفوفى هذه التبرئة وفي تنزيهه عن هذا التنزيه والحاصل ان العقل لا يصل اليه وهذا وان كان كلاما من جنس الطامات لا طائل فتمته لكنه يمدح مذهب اليه المصنف واعترض عليه

(٢) أقول أكثر المعتزلة ذهبوا الى ان جميع الذوات متساوية في الذاتية لان المفهوم من الذات عندهم هو ما يصح ان يدعى ويخبر عنه والصفة التي تفرد أبو هاشم بانها لله تعالى دون غيره وهي صفة الالهية وأما أبو علي بن سينا قال ماهية الله تعالى نفس الوجود مقيدة بلا عروضة لما هيته وما هييات المكنات معروضة للوجود وهي متخالفة ومخالفة لنفس الوجود فاذا لا يكون بين ماهية الله تعالى وبين سائر الماهيات مشاركة بوجه البتة انما تكون المشاركة بين ماهية الله تعالى ووجودات الممكّنات لكنه يقول

المسئلة السابعة

الحق أن محمدا هو الله عليه وسلم قبل نزول الوحي ما كان على شرع أحد من الانبياء عليهم السلام وذلك لان أشرائع السابقة على شرع عيسى عليه الصلاة والسلام صارت منسوخة بشرع عيسى عليه الصلاة والسلام وأما شرع عيسى عليه السلام فقد صارت منقطعة بسبب ان الناقلين عندهم النصارى وهم كفار بسبب القول بالتثليث فلا يكون نقلهم جهة وأما الذين بقوا على شريعة عيسى عليه السلام مع البراءة من التثليث فهم قليلون فلا يكون نقلهم جهة وإذا كان كذلك ثبت أن محمدا صلى الله عليه وسلم لما كان قبل النبوة على شريعة أحد

المسئلة الثامنة

القول بالمعراج حتى أمان من مكة الى بيت المقدس فقلوله تعالى سبحان الذي أسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الأقصى وأما من المسجد الأقصى الى ما فوق السموات

فلقوله تعالى اتركين طبيقا
عن طبق والحديث المشهور
اما استبعاد صعود شخص
من البشر الى ما فوق
السموات فهو بعد
لوجوه شتى الاول انه كما
يعد في المادة صعود الجسم
التفصيل الى الهواء العالي
فكذلك يعد نزول الجسم
الهوائي الى الارض فلو صح
استبعاد صعود محمد صلى
الله عليه وسلم لصح استبعاد
نزول جبريل عليه السلام
وذلك يوجب انكار النبوة
والثاني انه لما لم يعد
انتقال اليه في اللحظة
الواحدة من المشرق الى
المغرب وبالضد فكيف
يستبعد ذلك من محمد
صلى الله عليه وسلم والثالث
انه قد صح في الهندسة ان
الفرس في حال ركضه
الشديد في الوقت الذي
يرفع يده الى أن يصعد بها
يتحرك الفلك الاعظم
ثلاثة آلاف فرسخ فثبت
ان الحركة الهريسة الى
هذا الحد ممكنة والله تعالى
قادر على جميع الامور
فكانت الشبهة زائلة
المسئلة التاسعة

مركبة لانها لو تركبت لا فتقرت الى كل واحد من اجزائها وكانت الماهية ممكنة على ما تقدم (١) (مسئلة)
انه تعالى ليس بمختر خلافا للجسمانية لئلا لو كان مختر الكان مثلا لسائر الاجسام فيلزم اما حدوثها
او قدمها وهذه الدلالة مبني على تماثل الاجسام وقد تقدم القول فيه واحتجوا من وجه آخر وهو
انه تعالى لو كان مختر الكان مساويا لسائر المخترات في اصل المختر فان لم يخالفها من وجه آخر
لزم المماثلة مطلقا فيلزم اما حدوثها او قدمها واثن خالفها في وجه آخر لزم وقوع التركيب في ذاته
ويمكن ان يقال لم لا يجوز ان تكون ماهيته مخالفة لما هيته سائر الاجسام وان كانت مساوية لها في
المحصل في المختر فان الاشياء المختلفة يجوز اشتراكها في لازم واحد والاولى ان يقال لو كان مختر
الكان اما ان يكون منقسم او غير منقسم والاول يقتضي التركيب وهو محال والثاني باطل على
القول بنفي الجوهر الفرد وعلى القول باثباته يلزم ان يكون الله تعالى اصغر الاشياء تعالى الله عنه
علوا كبيرا وقد يستدل على نفي الجسمانية خاصة بان كل جسم مركب فالعالمية الخاصة له لاحد الجزئين
غير الخاصة للجزء الآخر وكل واحد من تلك الاجزاء يكون حيا عالما قادرا على الاستقلال فيغضى
الى تكثير الاله وهو محال وهذا المستدل يلزم ان الانسان الواحد ليس حيا عالما قادرا واحدا بل
احياء وعلماء وقادرين (٢) (مسئلة) انه تعالى لا يتحد بغيره لانه تعالى حال الاتحاد بقيام وجودين
فهما اثنان لا واحد وان صار معدومين فلم يتحد بل عدم واحد ثالث وان عدم أحدهما يبقى الآخر
فلم يتحد لان المعدوم لا يتحد بالموجود (٣) (مسئلة) انه تعالى لا يحل في شيء احتج أصحابنا

الوجود المقول على الله تعالى وعلى سائر الموجودات ليس هو بماهية شيء لاله ولا غيره بل هو امر على
محمول على الوجود الخاص بالله وعلى سائر الموجودات بالتشكيك وليس هو واجب الوجود واما الزام
التسلسل في حجة فيمكن ان يدفع بان يقال الصفات المختلفة يقتضي طربانها على الذات المتساوية
لانفسها فانه بين جواز اشترك الاله في مختلفه في معلولاتها وايضا اذا جاز تفلق المختار باحد متساويين من
غير مرجح فهل جاز تفلق الصفة ببعض الذات المتساوية من غير مرجح
(٦) أقول الماهية المعراة عن الوجود والعدم كيف يعقل امكانها فان الامكان نسبة بين الماهية
والوجود وايضا الماهية الموحدة ملتزمة من الماهية والوجود فهي أولى بالامكان لا سيما الوجود
حاصل عنها فهو ممكن وهو اجد أجزاء المجموع وهذا يلزم مذهبه

(٢) أقول لو كان مختر الزالم يكن منفكاهن الا كوان فيلزم حدوثه لما مر سواء كان مما لا غيره
من الاجسام او مخالفا وقوله على تقدير التماثل ان خالفها بوجه لزم وقوع التركيب ليس بصحيح
مطلقا بل الصحيح انه ان خالفها بوجه داخل في ماهيته وحينئذ لا يكون التماثل مطلقا لئلا التماثل
المطلق يقتضي ان تكون المخالفة بعارض وحينئذ لا يلزم التركيب واما قوله لو كان منقسم الكان
مركبا ليس بصحيح لان المنقسم بالفعل يكون مركبا واما القابل للانقسام فلا يلزم تركبه الا اذا صح
الاستدلال بالانقسام على اثبات الهيولى والصورة وهو لا يقول بذلك والاستدلال الاخير مبني على ان
الجزء يجب ان يوصف بما يوصف به الكل وذلك مما لم يذهب اليه أحد بخلاف عكسه

(٣) أقول قال بالاتحاد من القدماء فرقو رنوس وهو قال اذا عقل العاقل شيئا اتحد بذلك للمعقول
واذا عقل الاشياء اتحد بالعقل انفعال فصار هو مع العقل انفعال واحد وايضا قالت النصارى به حين
قالوا اتحدت الاقانيم الثلاثة الاب والابن وروح القدس واتحدت مسوح باللاهوت وايضا قال
بعض المتصوفة من المتصوفين به حيث قالوا اذا وصل العارف نهاية مراتبه انتهى تعينه وصار هو الوجود هو
الله ويقولون لتلك المرتبة القناء في التوحيد وهذه الاقوال ان كانت عبارة عن غير المفهوم من

بأنه لو حل في شيء ما مع وجوب أن يحل أو مع جواز أن يحل والاول باطل لوجهين الاول انه يلزم احتياجه الى ذلك الغير وكل محتاج يمكن فيكون الواجب لذاته ممكننا هذا خالف الثاني ان غير الله اما الجسم أو العرض فيلزم من وجوب حلوله في الغير اما حدوثه أو قدم الجسم والعرض وهذا محالان والثاني أيضا باطل لانه اذا لم يجب حلوله في المحل كان غيبا عن المحل والغيب عن المحل يستحيل أن يحل في المحل وهذا الدليل ضعيف لانه يقال لم لا يجوز أن يجب حلوله في المحل (قوله) لو وجب ذلك لكان مقتضا الى ذلك المحل قلنا لا نسلم ولم لا يجوز أن يقال انه لذاته يوجب لنفسه صفة هي الحالبة في ذلك المحل ولا يلزم من كونه موجبا لتلك الصفة احتياجه اليها الا يرى انه يجب اتصافه بكونه عالما قادرا وان لم يلزم احتياجه الى شيء فكذلك هنا (قوله) بأن غيره اما الجسم أو العرض قلنا لا نسلم فانكم ما اقمتم دليلا قاطعا على ذلك فلم لا يجوز أن يقال انه تعالى أو جب لذاته عقلا أو نفسا ثم انه لذاته اقتضى صبر و رذاته حالة في ذلك المحل سلمنا الحصر لكان لم لا يجوز أن يقال انه لا يجب حلوله في المحل مطلقا لكن ذاته تقتضي الحل في المحل لكان بشرط حدوث المحل وعلى هذا التقدير لا يلزم حدوث ذاته ولا قدم المحل وهذا كما نقوله ان كونه تعالى عالما بوجود العالم واجب لكان بشرط وجود العالم فلا يلزم لم يحصل هذا العلم قبل وجود العالم سلمنا ذلك فلم لا يجوز أن يحصل في المحل مع جواز أن لا يحصل (قوله) الغيب عن المحل لا يحصل قلنا هذا مجرد الدعوى فاين الدليل والمعتد في ابطال الحل ان المعقول من الحلول هو حصول العرض في الحيز تبع الحصول محله فيه وهذا انما يعقل في حق من يصح عليه الحصول في الحيز ولما كان ذلك في حق الله تعالى محالا كان الحلول عليه محالا (١) **مسئلة** انه تعالى ليس في شيء من الجهات خلاف ذلك كرامة انما انه ليس بمجهز ولا حال في المجهز وما كان كذلك لم يكن في جهة أصلا وذلك معلوم بالضرور وقلنا مكانه تعالى ان يساوي سائر الامكنة كان اختصاصه به دون سائر الامكنة يستدعي مخصصا وذلك المخصص لا بد ان يكون مختارا او كل ما كان فعلا فاعمل مختار فهو محدث فكونه في المكان محدث هذا خالف وان خالف سائر الامكنة كان ذلك المكان موجودا لان الاختلاف في الشيء المحض محال وذلك الموجد لم يكن مشارا اليه لم يكن الموجد فيه مشارا اليه فان كان كونه كذلك بالذات كان جسما فاذا فرضنا الله تعالى موجودا فيه كان البارئ تعالى حالا في الجسم وهو محال وان كان بالعرض كان ذلك عرضا حالا في الجسم فالبارئ تعالى لما كان حالا فيه كان حالا

الاتحاد فلا يفتي ان يقال عليهم الابعاد تحقق معانيها وان كان المراد منها ما يفهم من لفظ الاتحاد قال كلام عليه ما قاله المصنف

(١) ذهب بعض النصاري الى حلول الله تعالى في المسبح وبعض المنصفين الى حلوله في العارفين الواصلين والمعقول من الحلول عند الجمهور قيامه بوجوده على سبيل التبعية بشرط امتناع قيامه بذاته والحلول بهذا المعنى محال على واجب الوجود بذاته فان غنى به غير ذلك فلا كلام فيه الا بعد تصور معناه وقولهم غير الله اما الجسم أو العرض فمخبر كذا كما قولهم الغيب عن المحل يستحيل أن يحل في المحل فصحيح على ما نفسيرنا للحلول به اما على معنى غير ذلك فغير معلوم وقوله المعقول من الحلول هو حصول العرض في الحيز تبع الحصول محله فيه يقتضي ان يكون حلول الصورة في المادة لا غير معقول وحلول الاعراض النفسانية في النفوس غير معقول ولو كان الامر كذلك لكان ذلك في نفى جميعها ولما استعمل المتكلمون غير ذلك في اقامة الأدلة على نفسها بل اقتصره على القول بان ذلك غير معقول والحق ان حلول الشيء لا يتصور الا اذا كان الحال بحيث لا يتعين الاجتوسط المحل ولا يمكن ان يتعين واجب الوجود بغيره فانما حلوله في غيره هذا الوجه محال

أن محمد اصيل الله عليه وسلم
مبعوث الى جميع الخلق
وقال بعض اليه ودانه
مبعوث الى العرب خاصة
والدليل على فساده هذا
القول ان هؤلاء سلموا
أنه رسول صادق الى
العرب فوجب أن يكون
كلما بقوله حقا وثبت
بالتواتر انه كان يدعى أنه
رسول الله الى كل العالم
فلو كذبناه في ذلك لزم
التناقض والله أعلم

المسئلة العاشرة

في الطريق الى معرفة
شرعه انه علمه السلام
بقى في الدنيا الى أن بلغ
أصحابه الى حشد التواتر
الذي يكون قولهم مفيدا
لاعلم ثم انهم بأسرهم ثم نقلوا
الى جميع الخلق أصول
شريعته فصارت تلك
الأصول معلومة وأما
التفاريح فانها معلومة
بالطرق المنظومة كإخبار
الأحاديث والاجتهادات والله
أعلم

في الباب الثامن في
النفوس الناطقة وفيه

مسائل

المسئلة الاولى

الصحيح ان الانسان ليس عبارة عن هذه الجثة المحسوسة وبدل عايشه وجوه احدى ان الانسان حال ما يكون شديدا لاهتمامهم من المهمات فانه قد يقول قلت كذا وفعلت كذا وأمرت بكذا وهذه الضمائر دالة على نفسه المخصوصة فهو في هذه الاحوال عالم بذاته المخصوصة وغافل عن جميع أعضائه الباطنة والظاهرة والمعلوم مغاير لغير المعلوم الثاني ان جميع أعضائه الظاهرة والباطنة آخذة في التدوير والانحلال لان البنية مركبة من الاعضاء الآلية وهي مركبة من الاعضاء البسيطة وهي حارة رطبة والحرارة اذا أثرت في الجسم الرطب أصعدت عنه البخر العظيمة فلهذا السبب يحتاج الحيوان الى الغذاء ليقوم بدل الاجزاء المنحلة اذا ثبت هذا فنقول الاجزاء والاعضاء كلها في التبدل والنفس المخصوصة التي لكل احد واحدة باقية من اول العمر الى

في الحال في الجسم فكان حال في الجسم هذا خلف (١) تنبيه القواهر المقتضية للجسم والجهة لا تكون معارضة للدلالة العقلية القطعية التي لا تقبل التأويل وحينئذ امان بقض علمها الى الله تعالى على ما هو مذهب السلف وقول من أوجب الوقف على قوله وما يعلم تأويله الا الله وامان يستقل بتأويلها على التفصيل على ما هو مذهب أكثر المتكلمين وتلك التأويلات مستقيمة في المطولات (٢) لا يجوز قيام الحوادث بذات الله تعالى خلافا للكرامية لانه لو صح اتصافه بها كانت تلك الصفة من لوازم ماهيته فيلزم حصول تلك الصفة ازالا لكن ذلك محال لان صفة اتصافه بها ازالا يتوقف على صحة وجودها ازالا وذلك محال لان الازل عبارة عن نفي الاولية والحدوث عبارة عن ثبوتها والجمع بينهما محال فان قيل هذا يشكل بمان العالم جائز الوجود لذاته ولم يلزم جواز وجوده لذلك ازالا فكذا هاتم نقول صحة اتصاف الذات بالصفة عن صحة وجود الصفة في نفسها ولا يلزم من ثبوت احدهما ثبوت الاخرى فاننا نقول بجمع اتصاف الذات ازالا بهذه الصفة لو كانت في نفسها ممكنة كانت الذات قابلة لهذا وهو لا يستلزم كون الصفة في نفسها ممكنة ثم نقول ماذا كره ان دل على قولك فهو ما يدل على قولنا من وجوه الاول وهو ان العالم محدث فانه لم يكن قاعا لا للعالم ازالا لان الفاعل ولا فعل محال ثم صار قاعا والاعلية صفة ثبوتية فهذا يقتضي حدوث هذه الصفة في ذات الله تعالى الثاني وهو ان الله تعالى لم يكن في الازل عالما بان العالم موجود فان ذلك جهل وهو على الله تعالى محال ثم صار عنده وجود العالم عالما بوجوده الثالث وهو انه تعالى لم يكن رائيا لوجود العالم ولا سامعا لوجوده وان رأيت رؤيته موجودا مع انه ليس بوجود خطأ وهو على الله تعالى محال ثم ان وجود العالم والاصوات صار راثما واسامعا الرابع وهو انه تعالى لا يجوز ان يخبر في الازل بتوحيده انا ارسلنا نوحا لان ذلك اخبر عن أمر مضى وذلك في الازل كذب وهو على الله تعالى محال ثم صار بعد ارسال نوح عليه السلام مخبرا عن ذلك الخامس وهو ان الله تعالى لم يكن يلزم ايداعه بقوله وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة لان خطاب المعلوم على سبيل الالتزام سفيه وهو على الحكيم غير جائز ثم صار ملزما

(١) أقول جميع المجسمة انفقوا على الله تعالى في جهة وأصحاب أبي عبد الله بن الكرام اختلفوا فقال محمد بن الهيثم انه تعالى في جهة فوق العرش لانهما له والبعدي منه وبين العرض أيضا غير متناه وقال أصحابه البعد متناه وكلاهما نقرا عنه خمساً من الجهات واثبتوا له تحت الذي هو مكان غيره وباقي أصحاب ابن الهيثم قالوا لا يكون على العرش كما قال سائر المجسمة وبعضهم قالوا لا يكون على صورة وقالوا بحقيقة وذاهبه واستبدال المصنوع بنفي التخييل على نفي الجهة اعادته لدعوى الاختصاص فكان هو فيه ان كان باختباره لا يقتضي أمرا زائدا تخصيصه به كما قالوا في اختياره أحد المتساويين من غير ترجيح والمكان ان لم يكن وجوديا كان كونه في المكان ازالا غير منكر على تقدير امكان تحيزه ومخالفة مكانه لسائر الامكنة لا يقتضي كون مكانه موجودا فان العدميات تتخالف بحسب تخالف ما ينسب اليه وان كان المكان غير مشار اليه لم يجب من ذلك كون المتمكن غير مشار اليه فانه من الجائز ان يصير عند المتمكن مشارا اليه كما يقال في الصورة والحيولى والاشكال الذي أورد على المكان على تقدير كونه مشارا اليه بانه امان ان يكون جسم أو عرضا ليس يختص بهذا الموضع بل هو وارد على امكنة جميع الاجسام هو هاتم اقسام آخر وهو ان يكون خلافا لولا الجسم وقد مر فيه ما كان ينبغي ان يقال فيه والمعتمد منها ان الكائن في الجهة قابل للقيمة والاشكال وغير متعلق من الاكوان وكل ذلك محال في حق واجب الوجود

(٢) أقول ان الذي ذكره عام في المواضع المتعارضة عقلا ونقلا وذلك كما ذكره

للمكلفين عند حدوثهم وحدوث الشرائط والجواب اما صحة العالم فغير واردة لان العالم قبل حدوثه كان نفيًا محضًا فلا يمكن الحكم عليه لا بالهبة ولا بالامتناع فوله صحة الاتصاف بالوصف غير صحة وجود الصفة قلنا لا نزاع فيه لكن الاولى متوقفة على الثانية لان صحة الاتصاف به متوقفة على تحققه وتحققه متوقفة على وجوده واما المعارضات فالضابط فيها شئ واحد وهو ان المتغير اضافة الصفات الى الاشياء لانفس الصفات وقد دللنا فيما تقدم على ان الاضافة لا وجود لها في الخارج (١) **مسئلة** انفق الكل على استحالة الالام على الله تعالى واما الذات العقلية فقد اثبتنا الفلاسفة والباقيون ينكر ونها لنا ان اللذة والالام من توابع اعتداد المزاج وتنافره وذلك لا يعقل الا في الجسم وهو ضعيف لانه يقال هب ان اعتدال المزاج يوجب اللذة لكن لا يلزم من انتفاء السبب الواحد انتفاء السبب والمقتدان تلك اللذة ان كانت قديمة وهي داعية الى فعل الملتذ به ووجب ان يكون موجودا للملتذ به قبل ان يوجد له لان الداعي الى ايجاد قبل ذلك موجود ولا مانع لكن ايجاد الشئ قبل ايجاد محال وان كانت حادثة كان محل الحوادث فانت الفلاسفة هذه الدلالة لا تبطل الالام واما اللذة فنحن لانقول انه يلتذ بخلق شئ آخر كما ندعي ان علمه بكماله المطلق يوجب اللذة والدلالة التي ذكرناها لا تدفع ما قلناه وتقريره ان كل من تصور في نفسه كما لا فزع ومن تصور في نفسه نقصا نال ما اذا كان كماله سبحانه وتعالى أعظم الكمالات وعلمه بكماله أجل العلوم فلم لا يجوز ان يستلزم ذلك أعظم الذات والجواب انه باطل باجماع الامة وكذلك الالام (٢) **مسئلة** انفق الكل على انه تعالى ليس موصوفا بالالوان والطعوم والروائح والمعتمد الاجماع

(١) أقول صحة الاتصاف اضافة والاضافات عنده غير موجودة وغير الموجود لا يمكن حصوله في الازل فلا يلزم من صحة اتصافه بها حصولها في الازل ولا في غير الازل بل زعمه وأيضًا لو كانت صفة الاتصاف موجودة لا يكفي كونها أزلية وقوله في الاعتراض صحة الاتصاف غير صحة وجود الصفة ولا يلزم من ثبوت احدهما انزال ثبوت الاخرى صحيح وجوابه بان صحة الاتفاق يتوقف على صحة وجوده ليس بشئ لان صحة حدوث المقدور من القادر لا يتوقف على وجود المقدور ولا على صحة وجوده مطلقا بل يتوقف على صحة وجود مقدوره لذاته وان امتنع وجوده مقدوره لعائني أو فوات شرط لم يضر ذلك في صحة المقدور ومنه وقوله صحة القائم غير واردة لان العالم قبل حدوثه كان نفيًا محضًا فلا يمكن الحكم عليه بالهبة غير صحيح لان الخالق كان في الازل بحيث يصح صدور أثره منه فيما لا يزال وليس المراد بصحة العالم في الازل الا صحة صدور ذلك الاثر فيما لا يزال واما المعارضات فجوابها ما ذكره والاضافات يمكن ان تتغير وتكثر بسبب تغير ما اليه الاضافة وتكثر واعلم ان المعتمد في هذا المقام لا يستدل بامتناع التغير عليه معه لا امتناع انفعاله في ذاته

(٢) أقول اللذة والالام اللذان من توابع المزاج فلا شك في استحالةهما عليه تعالى وقوله ان كانت اللذة قديمة ووجب ان يوجد الملتذ به قبل أن يوجد لان تقدم داعي اللذة لازم على داعي الايجاد انما يصح اذا كان الملتذ به من فعله وعلى تقديره يصح لو كان داعي الايجاد متجددا ما غير الداعي اللذة وكان داعي الايجاد ايضا قديما لكنه غير كاف في الايجاد الابدع وجود الملتذ به واذا كان داعي اللذة داعي الايجاد بعينه لم يلزم الخلف المذكور وقوله هذه الدلالة لا تبطل الالام يتعين اذ ليس اليه داع فلا يلزم هذا الخلف وقوله الفلاسفة يقولون علمه بكماله وتقرير اللذة والالام اللذين وجبهما العلم بالكمال والنقصان في حقه تعالى ليس عفيلا لانه منزعه عن الانفعال والتسلل باجماع الامة فيفيد في عدم اطلاق لفظي اللذة والالام عليه تعالى لان كل صفة لا يقارنها الاذن الشرعي لا يوصف تعالى بها الا في العين الذي ادعاه الفلاسفة فالاجماع حاصل ونفي الالام عنه تعالى لا يحتاج الى بيان لان الالام ادراك مناف ولا منافى له تعالى

آخروه والباقي غير ما هو غير الباقي فالنفس غير هذه البنية الثالث ان الانسان اذا رأى لون شئ علم بضرورة العقل ان طعمه كذا وكذا والقاضي على الشبهة لا بد وأن يحضره المقضي عليهم ما فيه ناشئ واحد وهو المدرك للجمع المحسوسات المدركة بالحواس الظاهرة وأيضًا اذا تخيلنا صورة شئ رأيناها حكمنا بان هذه الصورة المرئية صورة ذلك الخيال فلا بد من شئ واحد يكون مدركا لهذه الصورة المبصرة وتلك الصورة المخيلة لان القاضي على الشبهة لا بد وأن يحضره المقضي عليهم ما وأيضًا اذا تخيلنا صورًا مخصوصة وأدركنا معاني مخصوصة كاهداوة والهداة فانا نركب بين هذه الصور وبين هذه المعاني فوجب حصول شئ واحد يكون مدركا للصور والمعاني حتى يقدر على تركيب بعضها البعض والالكان الخاكم بشئ على شئ فغير مدرك لهما وهو محال وأيضًا اذا

نصير اتفاقه لان فيضان الارض عن المصدر ان توقف على انصاف قيد جديد اليه لم يكن الحاصل
اولا مصدرا تاما وان لم يتوقف عليه كان صدور الارض عن ذلك المصدر في زمان بعينه دون آخر مجرد
الاتفاق ونحوه يقتضي نحو رتبة الاب الممكن لذاته في وقت واجبا لذاته في وقت آخر فيسند باب
اثبات المصدر فثبت ان المكنة من الفعل والترك غير معتبرة في حقيقة القادر ومما يؤيد ذلك ان
مذهب المعتزلة ان الاخلال بالثواب والعرض يقتضي الجهل والحاجة المألين على القديم ومسئول
المتنوع ممنوع فالاخلال بهما ممنوع فصدورهما عنه واجب ومذهب أهل السنة ان ارادة الله تعالى
وقدرته متعلقتان بايجاد الأشياء متعينة والتفريق على صفاته ممنوع فتكون المقتضية واجبة ونقيضها ممنوع
فامكان التردد مردود ومن مذهب الكل ان الله تعالى عالم في الازل بان أي الجزئيات توجد وأيها
لا توجد وامتناع تغير العلم بسنن لازم امتناع تغير المعلوم والقدر على المتنوع مجمعة فالمكنة في الطرفين
غير معتبرة على جميع المقالات الثاني ان المكنة في الطرفين اما ان تثبت حال حصول أحدهما أو قبل
ذلك والاول باطل لان حال حصول أحدهما فذلك الحاصل واجب ونقيضه محال وامكان التردد بين
الواجب والمحال محال والثاني أيضا كذلك لان شرط الحصول في الاستقبال حصول الاستقبال
الممتنع الحصول في الحال والموقوف على المحال محال لخصوله بغير كونه في الاستقبال ممنوع في الحال
والممتنع لا يمكن فيه الثالث قولنا القادر يجب أن يكون مترددا بين الفعل والترك انما يصح ان لو كان
الفعل والترك مقدرين له لكن الترك محال أن يكون مقدره لان الترك عدم وعدم نفي محض
ولا فرق بين قولنا يمكن مؤثرا وبين قولنا أثر فيه تأثيرا عدميا ولان قولنا ما وجد معناه انه بقي على
العدم الاصلي فاذا كان العدم الحالى عن ما كان اشبه بالاسفند الى القادر لان تحصيل الحاصل
محال فثبت ان الترك غير مقدر واذا كان كذلك استحال أن يقال القادر هو الذي يكون مترددا بين
الفعل والترك فان قلت الترك هو فعل الضد فالقادر مترددين فعل الشيء وبين فعل ضده قلت فيلزم
أن لا يتخلو القادر عن فعل أحد الضدين فيلزم انما قدم العالم أو قدم ضده وانت لا تقول به النوع
الثاني سلمنا ان القادر في الجملة معقول لكن تعذر اثباته هنا لوجوه الاول وهو انه تعالى لو كان قادرا
لكانت قدرته اما أن تكون أزلية أو لا تكون والاول محال لان التمكن من التأثير يستدعي صحة
الاثار لكن لا صحة في الازل لان الازل عبارة عن نفي الاولية والحادث ما يكون مسبوقا بالاول والاطمع
بينه ما متناقض والثاني محال لان قدرته اذا لم تكن أزلية كانت حادثة فافتقرت الى مؤثر فان كان
المؤثر مختارا عادا البعث كما كان وان كان موجبا كالفعل بدأ الاول موجبا فان قلت ان في الازل
يمكنه الاجهاد فيما لا يزال وحاصله ان امتناع الارض عند قيام مقتضى فديكون لخصو المانع قلت
المانع ان كان ممكن الزوال لذاته فليغرض ارتفاعه فحينئذ يصح الفعل الازل وهذا خلف وان كان
ممتنع الزوال لذاته فليغرض وجب ان يكون كذلك أبدا اذ لو جاز ان ينقلب ممكن الجواز ان يقال العالم
كان ممتنعا لذاته ثم انقلب واجبا الثاني ان المقدور لا يدوان يتميز عن غيره لان مقتدر القادر عليه
نسبة بين القادر وبينه ومما يتميز النسوب اليه عن غيره استحال اختصاصه بتلك النسبة دون غيره
ولا يمكن القادر من الجمع بين الحركة والسواد بدلا عن الجمع بين السواد والبياض يستدعي امتياز
أحدهما عن الآخر ولان كونه قادرا على ايجاد الحركة بدلا عن السكون وبالعكس يستدعي امتياز
كل واحد منهما عن الآخر فان التردد بين الشئيين يتوقف على مغايرتهما فثبت انه لا بد من التميز وكل
مميز ثابت فاذا تعلق القدرة به يتوقف على ثبوته في نفسه فلو كان ثبوته لاجل القدرة لزم الدور ولزم
اثبات الثابت وانه محال فان قلت شرط التعلق بتحقيق الماهية والحاصل من التعلق هو الوجود قلت

موصوفاه هذه الصفة وكل
عضو من أعضاء البدن
يشار اليه فانه ليس كذلك
فثبت أن الانسان شيء
آخر سوى هذا البدن
وسوى هذه الاعضاء
الرابع قوله تعالى ولا
تخسروا الذين قتلوا في
سبيل الله أموالا بل أحياء
هندرجهم برزقون فهذا
النص يدل على ان الانسان
بعد قتله حي والحس يدل
على ان هذا الجسد بعد
القتل ميت فوجب أن
يكون الانسان مغايرا لهذا
الجسد الخامس ما روى
عن النبي صلى الله عليه
وسلم انه قال في بعض
خطبه حتى اذا جمل الميت
على نعشه رفرف روحه
فوق النعش ويقول يا أرحم
و يا ولدي لا تلعن بينكم الدنيا
كما لعبت بي وجه الدليل
ان هذا النص يدل على انه
بقي جوهر حي ناطق بعد
موت هذا البدن وهذا
يدل على أن الانسان غير
هذا الجسد

المسئلة الثانية

أطبقت الفلاسفة على ان
النفس جوهر ليس بمجسم

ولا يجسماني وهذا عندى
باطل والدليل عليه وهو
انه لو كان الامر كما قالوا
لكان تصرفها في البدن
ليس بالآلة جسمانية لان
الجوهر المجرد يمتنع أن
يكون له قرب وبعد من
الاجسام بل يكون تأثيره
في البدن تارة بمرامض
الاختراع من غير حصول
شي من الآلات والادوات
واذا كانت النفس قادرة
على تحريك بعض
الاجسام من غير آلة
وجب أن تكون قادرة
على تحريك جميع الاجسام
من غير آلة لان الاجسام
بأسرها قابلة للتحريك
والنفس قادرة على
التحريك ونسبة ذاتها الى
جميع الاجسام على السوية
فوجب أن تكون النفس
قادرة على تحريك جميع
الاجسام من غير حاجة الى
شي من الآلات والادوات
ولما كان هذا الثاني باطلا
كان المقدم باطلا ما اذا قلنا
انه جوهر جسماني
نوراني شريف حاصل في
داخل هذا البدن فحينئذ
يمكن أن تكون أفعاله

فالات لما كانت متعذرة قبل التعلق لم تكن مقدورة لان اثبات الثابت محال فالتعلق هو الذي ليس
بثابت وهو اما الوجود أو موصوفية الذات يالو جود لكن ذلك محال لا يبين ان المتعلق متميز والمتميز
ثابت فاذا ليس بثابت فهو ثابت هذا خلف الثالث لو كان قادرا من الازل الى الابد ثم اذا أوجده
لم يبق مقدور الاستحالة ايجاد الملو جود وذلك التعلق القديم قد نفى وعدم القديم محال الرابع اذا قلنا
القادر يمكنه ان يوجد فاما وجدية ليست عبارة عن نفس الاثر اما أولا فلان الموجودية صفة للوجود
والاثر قد لا يكون صفة له فان العالم ليست صفة لله تعالى وأما ثانيا فلان اذا قلنا الاثر انما وجد بالقادر
لان القادر أوجده فلو كان المفهوم من قولنا أوجده نفس وجود الاثر لكان قد قلنا انما وجد الاثر
لان وجد الاثر فيكون الحاصل انه وجد الاثر بنفسه وذلك محال فظهر ان الموجودية صفة للوجود
فهى ان كانت ممكنة الوجود واقعة بالقادر المختار عادات التقسيم فيه وان كانت واجبة وجب وجود
الاثر لان الموجودية بدون وجود الاثر البتة محال عقلا فثبت أن المؤثر لا يفعل الا على سبيل الاجهاد
الجواب قوله انما لم يوجد في العالم في الازل لاستحالة وجوده اذ لا فلنا وقوع العالم بالقدرة والاختيار
في الازل محال اما ما سئله الى العلة الموجبة غير محال فلم يصلح هذا ما نعاين صدور علة العلة القديمة
في الازل سلمنا كونه محالا في الازل يمكن لو وجد قبل ان وجد بقدر يوم لم يصبر بسبب ذلك أزليا
فكان يجب ان يوجد قبل ان وجد لان العلة قائمة والممانع المذكور مفعود واما حوادث لا أول لها
فقد تقدم ابطالها واما الواسطة فقد أجمع المسلمون على ابطالها اما المعارضة الاولى فجوهاها انه لم
لا يجوز ان يكون المؤثر المستجمع بجميع جهات المؤثرية تارة يكون مصدر الاثر وتارة لا يكون ونحن
قد بينا ان المختار هو الذي يمكنه التخرج للامرج واما الثانية فجوهاها اما التمكن ثابت بالنسبة الى
المقدور قبل دخوله في الوجود قوله لا يمكن في الحال على الشيء الذي سيوجد في المستقبل قلنا لا نسلم
وام لا يجوز ان يقال حصل في الحال التمكن من ايجاده في المستقبل واما الثالثة فجوهاها ان القادر هو
الذي يصح ان يصدر عنه ما يكون في نفسه ممكننا والفعل انما يصح فيما لا يزال فلو كان قادرا
في الازل على التمكن من فيما لا يزال واما الرابعة فجوهاها ان النسبة التي ادعىتموها وينتم عليها الامتياز
ممنوعة فليس في الوجود الا القدرة والمقدور واما الخامسة فجوهاها ان التعلق اضافي ولا وجود لها
في الاعيان فلا يلزم عدم القديم واما السادسة فجوهاها ان الموجودية اضافة الذات الى الاثر
والاضافات لا وجود لها في الاعيان (١) **مسألة** اتفق جمهور العقلاء على انه تعالى عالم الاقدام

(١) أقول تلخيص الاعتراف الاول هو ان الحدوث لا يدل على الاختيار فان الاثر مع وجود
القدرة والداعي لو كان متمنعا لامتناع دعوة الداعي الى الوجود لكن مع المؤثر الموجب ايضا متمنعا
لامتناع تحصيل الحاصل فاذا الحدوث غير دال على الاختيار بل كل وجب أن يقع مع المختار وجب أن
يقع مع الموجب فان امتناع كون الفعل اذ لا يبادر اثر معهما على السواء وجوابه ان مقارنة الاثر للمؤثر
الموجب واجب وائس بتحصيل الحاصل بل هو حصول يجب أن يتبع حصولا آخر وتختلفه لا يمكن
الاسباب وقوعه على شرط غير المقارن لعدم مقارنته له يكون بسبب شرط آخر ويلزم حوادث لا أول
لها والحاصل ان المؤثر ان كان موجبا كان العالم اما قدما واما بعدا موقوف على حوادث لا أول
لها بينا امتناع كونه قديما وامتناع وجود حوادث لا أول لها امتنع كونه موجبا وحينئذ وجب كونه
مختارا للتمتع بالحاصرة له واما ابطال الواسطة باجماع المسلمين فليس كما ينبغي والمعتمد ابطالها
ان الواسطة يمتنع أن تكون واجبة الوجود لامتناع أن يكون الواجب أكثر من واحد فاذا هي ممكنة
وهى من جملة العالم لان المراد من العالم ما سوى البدن الاول فادن وقوع الواسطة بين واجب الوجود
لذاته وبين العالم محال والمعارضة الاولى من النوع الاول مدفوعة عند المحققين من المتكلمين لا بما

الفلاسفة لنا أفعاله محكمة متقنة فكل ما كان كذلك فهو عالم والمقدمة الأولى حسنة والثانية بديهية
فان قيل لان سلم ان هذا العالم فعله ولم لا يجوز ان يكون فعل الواسطة سلمناه لكن المراد من الفعل المحكم
هو الذي يكون مطابقا للمنفعة أو ما يكون مستحسنا في العرف أو أمرا نالنا فان أردتم به الأول فاما ان
تريدوا به كون الفعل مطابقا للمنفعة من كل الوجوه أو من بعض الوجوه فان أردت به الأول فهو ممنوع
ولم قلتم ان المخلوقات مطابقة للمنفعة من كل الوجوه فظاهر انها ليست كذلك لكثرة ما نشاهد في
العالم من الآفات ان أردت به الثاني فسلم لكن كون الفعل مشتقاً على النفع من بعض الوجوه
لا يدل على كون فاعله عالماً لان فعل السامى والنائم بل الحركات الصادرة عن الجمادات قد يكون
نافعة من بعض الوجوه وأما ان أردتم بالمحكم ما يكون مستحسناً في العرف فاما ان تريدوا به ما يكون
مستحسناً على وجه لا يمكن تصوره أو أحسن منه أو تريدوا به كونه مستحسناً في الجملة فان أردت به
الأول فلا نسلم ان العالم كذلك فانا لا ندري ان ترتب الكبر اكبر في السموات أو ترتب ابدان الحيوانات
على وجه أكل فيما هو الا ان علمه ممكن أم لا فان أردت به الثاني فسلم ان العالم كذلك لكنه لا يدل
على الفاعل فان فعل السامى والنائم قد يستحسن من بعض الوجوه فاما ان أردت بالاحكام والاتقان
معنى فالتاذاذ كرهه لتكلم عليه واثن ترنا عن الاستفسار فلم قلت ان فعل المحكم يدل على علم الفاعل

دفعه هو من القول بترجح احد مقدرى المختار من غير مرجع بل بان معنى استجماع المصدر
جميع ما لا بد منه في المصدرية هو بان يكون المؤثر المختار مأخوذاً بقدرة التي يستوى بالقياس
اليها الطرفين ومع داعية الذي يترجح احدا الطرفين وحقيقة يجب وقوع الفعل بهما ولا ينافي
وجوديه الاختيار فان معنى الاختيار هو استواء الطرفين بالقياس الى القدرة وحدها ووقوع الطرفين
الذي يتعلق به الداعي وهذا كما اذا فرضنا وقوع الفعل من المختار كان وجوب الفعل من جهة فرض
الوقوع لا ينافي الاختيار وبذلك بطل قوله فثبت ان الممكنة من الفعل والترك غير معتبرة في حقيقة
القادر ولم يلزم من ذلك وقوع الفعل بمجرد الاتفاق وانصح الوجه في الجواب عن الامثلة التي
أوردتها في المذهب فان الممكنة في جميعها حاصلية باعتبار القدرة والوجوب واقع باعتبار الارادة
والعلم والمعارضة الثانية بان الممكنة لا تثبت في حال الحصول لان الحاصل حينئذ واجب ومقابلته ممنوع
في الحال مدفوعة لما ذكره وهو ان الحاصل في الحال هو الـ يمكن من التخصيص في الاستقبال الا ان
ذلك لا يمتشي في قدرة العبد مع القول بكونها مقارنة للفعل والتحقيق فيه ان الوقوع في الاستقبال
يمكن الاجتماع مع وجود الممكنة في الحال وممتنع الاجتماع مع الوقوع في الحال حتى لزم منه الحال
والمعارضة الثالثة بان القادر على قولكم يتردد بين الفعل والترك والترك لا يكون مقدوراً لجوابها
ان القادر هو الذي يصح منه أن يفعل وان لا يفعل لان يفعل الترك والمصنف أورد في جوابه
ما أوردته في جواب المعارضة الثانية ولكن بعبارة أخرى وأما ما أوردته في النوع الثاني من المعارضة
وهو ان الممكنة من الاثر يستدعي صحة الاثر فالجواب عنه ان الممكنة من التأثير في الازل متناقض
ولذلك كان الممكنة من التأثير مطلقاً مستدعي الصحة الاثر بعد ذلك والمعارضة التي بعدها وهي التي
سميها عن الجواب بالرابعة وهي ان المقدور لا بد وان يكون متميزاً عن غيره حتى يختص القادر
بإيجاده فجوهره ان التميز العقلي كاف وجوابه بنفي الامور النسبية غير نافع ههنا والمعارضة الموسومة
بالخامسة وهي ان تعلق القادر بالمقدور المطلق لا يعين وأما بالمقدور المعين فامراضا في وهو الذي سمي
بالخامسة وحكمه حكم سائر الاضافات والمعارضة الاخيرة بان الموجهية صفة للموجود فهي ان كانت
ممكنة الوجود وقعت بالقادر عاد التفسير وان كانت واجبة وجوب وجوه الاثر بعه فجوابة ما قيل
في الصفات الاضافية

بالآلات الجسدانية واحتج
الرئيس أبو علي على كونها
بمجردة بوجوه الأول ان
ذات الله تعالى لا تنقسم
فالعالم به بمنع أن يكون
منقسماً فلو حل هذا العلم
في الجسم لانقسم وذلك
محال الثاني ان العلوم
الكلمية صور مجردة فاما
أن يكون مجردة التجرد
المأخوذة عنه وهو باطل
لان المأخوذة عنه هو
الاشخاص الجزئية أو
التجرد الآخذة بمشدد
يكون الآخذة مجردة
والاجسام والجسمانيات
غير مجردة والثالث ان
القوة العقلية تقوى على
أفعال غير متناهية والقوى
الجسمانية لا تقوى عليها
فالقوة العقلية ليست
جسمانية والجواب عن
الأول ان قوله أن ما يكون
صفة للمقسم يجب أن
يكون منقسماً ينتقض
بالوحدة والنقطة
وبالاضافات فان الآوة
لا يمكن أن يقال انها قام
بنصف بدن الاب نصفها
وبثلثه ثلثها وعن الثاني
ان النفس الموصوفة بذلك

العلم الكلي نفس جزئية
شخصية وذلك العلم مصدر
معارنا لاسائر الاعراض
الحالة في تلك النفس فاذا لم
تصر هذه الاشياء مانعة من
كون تلك الصورة كلية
بذلك لا يصير كون ذلك
الجوهر جسمانيا مانعا
من كون تلك الصورة
كلية ومن الثالث ان قوله
القوة الجسمانية لا تقوى
على افعال غير منهاية
قول باطل لانه لا وقت يشار
اليه الا والقوة الجسمانية
ممكنة المقابلة ومع بقائها
تكون ممكنة التأثير والا
فقد انتقل الشيء من
الامكان الذاتي الى الامتناع
الذاتي وهو محال

المسألة الثامنة

قال أبو علي هذه النفوس
الناطقة حادثة لانها لو
كانت موجودة قبل
الابدان فهي في ذلك
الوقت اما ان تكون
واحدة او كثيرة فالاول
محال لانها لو كانت واحدة
فاذا تكثرت وجب أن
يعدم ذلك الذي كان واحدا
وتحدث هذه الكثرة
والثاني محال لان حصول

وبيانه من وجوه أحدها ان الجاهل قد يتفق منه الفعل المحكم نادرا وانفق العقلاء على أن حكم الشيء
حكم مثله فلما جاز ذلك مرة واحدة جاز أيضا مرتين وثلاثا وأربعاً وثانها ان فعل الفاعل في غاية الاحكام وهو
بناء البيوت المدسة مع كثر ما فيها من الحكمة التي لا يعرفها الا المهندسون وكذا العنكبوت يبنى بيتها
في غاية الاحكام وكذلك ترى كل واحد من الحيوانات تأتي بالافعال الموافقة لما بحيث يهز عن
تخصيها أكثر الازكيا مع انه ليس بشيء منها علم ولا حكمة واثن سلمان ما ذكرته يدل على كونه تعالى
عالما لكنه معارض بامر من الاول ان كونه عالما بالشيء ونسبة بينهما وبين ذلك الشيء فتلك النسبة غير
ذاته لا محالة والموصوف بها والمقتضى لها هو ذاته تعالى فيكون الشيء الواحد قابلا وفاعلا وهو محال أما
أولاً فلان البسيط لا يصدر عنه الا أثر واحد وأما ثانياً فان نسبة القبول بالامكان ونسبة التأثير
بالوجوب والنسبة الواحدة لا تكون بالامكان والوجوب معاً الثاني ان العلم ان لم يكن صفة كمال
وجب تنزيه الله تعالى عنه وان كان صفة كمال كان الله تعالى محتاجاً في استفادة الكمال الى تلك الصفة
والكمال بغيره ناقص بذاته والمحتاج الى الغير ناقص لذاته أيضاً وذلك على الله تعالى محال والجواب اما
الكلام في الواسطة فقد تقدم وأما الاحكام فالمراد منه الترتيب العجيب والتأليف اللطيف ولا يشك
ان العالم كذلك قوله اذا جاز صدور الفعل المحكم عن الجاهل مرة واحدة فليجزم مراراً كثيرة قلنا بديهية
العقل بعد الاستقراء شاهدة بالفرق وأما الحيوانات فكل من فعل فعلاً محكماً فهو عالم بذلك الفعل فقط
وأما المعارضه الاولى فجوابها لم لا يجوز كون الشيء الواحد قابلاً ومؤثراً (قوله) الواحد دلالة على
صدر الاثرين قلنا تقدم ابطاله قوله النسبة الواحدة لا تكون بالامكان والوجوب معاً قلنا نسبة القبول
بالامكان العام وهو لا ينافي نسبة الوجوب وأما حديث الكمال والمقتضيان فخطابي وهو معارض بما
تقرر في الباب داية ان صفة العلم صفة كمال والجهل صفة نقصان وتعالى الله عن النقصان (١)

(١) أقول قدما الفلاسفة قالوا العلم حصول صورة المعلوم في العالم ومع ذلك فهو يقتضي إضافة ما للعالم
الى المعلوم والعالم والمعلوم ان كانا متغايرين فلا بد أن يتصورا العالم بصورة المعلوم ولا يمكن أن يعقل المبدأ
الاول شيئاً من غيره وان كان واحداً فلا بد فيه من تغاير اعتبارين حتى يمكن أن يعقل الاضافة بينهما
ولا كثرة في المبدأ الاول بوجه من الوجوه فهو لا يوصف بالعلم بوجه بل هو نقض العلم على الموجودات
التي هي معلولاته بل هو يفيض العلم على الموجودات التي هي معلولاته كإفيض الوجود على علمه ان هذا
مذهبهم والباقي من أهل الملل جميعاً اتفقوا على أنه تعالى عالم أما الاحكام والاتقان فقد يظهر من
بتأمل أحوال الخلق وينظر في تشريح الاعضاء ومنافعها وهبته الافلاك ووجود النيرات العلوية
وحركاتها وبديهية العقل خاتمة بان أمثال ذلك لا يصدر عن لا علم له ولا يتكرر من يقع منه فعل محكم
مرة واحدة على سبيل الندره وهو جاهل لا ترى ان من كتب مراراً خطأ لا يمكن أن يتصور انه أحمى
جاهل بالخط وأما الواسطة فقد تقدم ابطاله وإيجاده من يفعل فعلاً محكماً من عدم بحيث يقدر على ذلك
ويعلم دقائقه فعل في غاية الاحكام وأما البعث عن معنى الاحكام والاتقان فالقول بان المحكم يكون كل
واحد يفعل فعلاً محكماً فهو عالم بديهياً وغير الموقوف على اكتساب تصورات جزئية يقتضي أن يكون تصور
الحكم بديهياً وأما أفعال الوسائط وأفعال الحيوانات فهي أفعال الله تعالى عنده من يقول لا مؤثر
الا لله وأما عند غيره فخلق مثل هذه الحيوانات محكم وإيجاد الله لم فيها وإلهامها أحكام من إيجاد تلك
الافعال من غير توسلها والمعارضه الاولى بكون العلم نسبة بين العالم والمعلوم والمقتضى لذاته وهي
تقبلها فيكون الواحد فاعلاً لا قابلاً للجواب عنها ان الاضافات لا توجد الا في العقل وهي تكون بين
شئين يقتضي كل واحد منهما صفة الاضافه في الآخرة فيكون فاعلاً لا قابلاً للشيء واحد وقوله يلزم من

(مسألة ١٠) اتفق العقلاء على أنه حتى لو كنهم مختلفوا في معنى كونه حيا فذهب الجمهور ومن الفلاسفة ومن المعتزلة أبو الحسن البصري إلى أن معناه هو أنه لا يستحيل أن يكون عالما قادرا فلا يس هناك الآلات المستلزمة لانتفاء الامتناع وذهب الجمهور ومنهم من المعتبرة إلى أنه صفة احتج أصحابنا بأنه لو لا اختصاص ذاته لاصح له صح أن يعلم ويقدِّر والالم يكن حصول هذه الصفة أولى من لا حصولها ولقائل أن يقول لم لا يجوز أن يكون حقيقة المخصوصة كافية في هذه الصفة والأقوى أن يقال الامتناع أمر عديم لما تقدم بيانه مراراً فعدم الامتناع يكون عدم العدم فيه يكون ثبوتيا (١)

(مسألة ١١) اتفق المسلمون على أنه تعالى يريد لكنهم مختلفوا في معناه فذهب أبو الحسن البصري إلى أن معناه علمه بما في الفعل من المصلحة الداعية إلى الإيجاد وعن النجاشي أن معناه أنه غير مغلوب ولا مستكره وعن الكوفي أن معناه في أفعال نفسه كونه عالما بها وفي أفعال غيره كونه آمرا بها وعندنا وعند أبي علي وأبي هاشم صفة زائدة على العلم لما كان حصول أفعاله تعالى في أوقات معينة مع جواز حصولها قبلها أو بعدها ليس استدعي مخصصا وليس هو القدرة لأن شأنها الإيجاد الذي نسبتها إلى كل الأوقات على السواء ولا العلم لأنه تابع له ما لم يكون مستتبعا له لا امتناع الدور وظاهر أن سائر الصفات لا يصلح لذلك سوى الإرادة فلا بد من اثباتها فإن قيل لا نسلم جواز حصول الله تعالى قبل أن حصل وبعدده ولم لا يجوز أن يقال لا إمكان لها إلا في ذلك الزمان المعين والدليل عليه وهو أن المفهوم من حصوله في ذلك الزمان وجب أن يبطل الذات فهو أضافه زائدة على الذات لئلا يكون هذه الصفة يستحيل حصولها إلا في ذلك الزمان فإذا أمكن حدوث هذه الصفة مختص به في ذلك الوقت فإذا عقل هنا لم لا يعقل في غيره فإن قلت الامكان من لوازم الماهية فيدوم بدوامها قلت ينقض بما ذكرنا ثم نقول هذا إنما يصح لو كانت الماهية منقورة فيل وجودها لئلا يكون ذلك باطلاً لأنه بناء على أن الماهية منقورة حال عدمها وهو قول بان المعمدوم شيء وهو باطل سلماً لذلك لئلا يكون لا يجوز أن يقال الماهية بشرط حصولها في هذا الوقت يقتضي الامكان بشرط حصولها في وقت آخر يقتضي الامتناع كما أن الطبيعة الأرضية بشرط حصولها في المركز يقتضي الوجود بشرط حصولها في

ذلك صدور أثر من شيء بسيط باطل لأن القبول ليس بأثر ومن يفعل ويقبل لا يصدر عنه الأثر واحد فان حصول أثر غيره فيه لا يكون بأثر حصل منه وجوابه عن قولهم يشبه التأثير بالوجوب ويشبه القبول بالامكان أن ذلك بالامكان العام وهو لا ينافي الوجوب ليس بصحيح لأن مرادهم أن الفعل معاً وثر يجب أن يوجد ومع قابله لا يجب وهذا الممكن بازاء لا يجب به كيف يجتمع مع يجب والمعارضة الثانية بأن العلم كمال ولا يمكن أن الله تعالى يشهد تفيد الكمال من غيره فليس جوابه أنه خطاي ولا ين دفع بقوله أن العلم كمال والجهل نقصان وتعالى ذاته عن النقصان فإن القائل يقول وتعالى الله عن الالفة نفادة كمالاً عن غيره أيضاً ونفي الالفة نفادة عن الله ليس بخطاي والجواب أن الذوات الناقصة تستفيد الكمال من صفاتها الكاملة أما الذوات الكاملة وصفاتها إنما تكون كاملة لكونها صفات لتلك الذوات وكمال العلم من هذا النوع فإن سبب كماله كونه من صفات الله تعالى

(١) أقول الذين يذهبون إلى أن الصفات يجوز أن تكون زائدة على ذاته تعالى يذهبون إلى أن الحياة صفة زائدة والذين لا يجوزون ذلك يجيبونهم بما سبق وما جعله المصنف أقوى وهو أن الامتناع عديم فعدمه ثبوتي منقضى لما ذكره مراراً من أن الامكان الذي هو نقيض الامتناع ليس بثبوتي

الامتياز ليس بالماهية ولا بلوازمها لأن النفوس الإنسانية مقدرة بالنوع ولا باله وارض أيضاً لأن الاختلاف بالعوارض إنما يكون بسبب المواد ومواد النفوس الأبدان وقبيل الأبدان ليست الأبدان موجودة وأعلم أن هذه المصلحة بمنية على أن النفوس مقدرة بالماهية وليد كفي تقريره دليلاً وأيضاً لم لا يجوز أن يقال هذه النفوس قبل هذه الأبدان كانت متعلقة بأبدان أخرى فهذا الدليل لا يصح إلا بعد إبطال التناسخ وإليه في إبطال التناسخ مبني على حدوث النفس فيلزم الدور

(المسألة الرابعة) قالوا التناسخ محال لانا قد مدد للناس إلى أن النفس حادثة وعلة حدوثها هو العقل الفعال وهو قديم فلولا يمكن فيضان هذه النفوس عن العقل الفعال موقوفاً على شرط حادث لو جب قدم هذه النفوس لأجل قدم علمها ولما كان ذلك باطلاً علمنا

ان فيضانها عن تلك العلة
القديمة موقوف على شرط
حادث. وذلك الشرط هو
حدوث الابدان فاذا
حدث البدن وجب ان
تحدث نفس متعلقة به
فالوفاة نفس أخرى به
على سبيل التناسخ لزم
تعلق النفسين بالبدن
الواحد وهو محال واعلم انه
ظهر ان دليله في نفي
التناسخ موقوف على
اثبات كون النفس
حادثه فلما ثبتنا حدوث
النفوس بالبناء على نفي
التناسخ لزم الدور وانه
محال والاقوى في نفي
التناسخ ان يقال لو كنا
موجودين قبل هذا البدن
لو جبان فغرف أحوالنا
في تلك الابدان كما ان من
مارس ولاية بلدة معين
كثيرة فانه يمتنع ان ينسأها
المسألة الخامسة
قالوا النفوس باقية بعد فناء
الابدان لانها لو كانت
قابلة لعدم لكان لذلك
القول محل ومحلها يمتنع
ان يكون هو تلك النفس
لان القابل واجب البقاء
عند وجود المقبول وبوجه

الهواء يقتضي الحركة سلمنا الامكان فلم لا يجوز ان يقال الله تعالى خلق الافلاك وخلق فيها طبائعا
محركة لها لذواتها ثم ان بسبب امتداد هذه الحوادث في عالمنا هذا واذا كانت الحوادث العنصرية
مرتبطة بالاتصالات الفلكية لها مناهج معينة يمتنع فيها تقدم المتأخر وتأخر المتقدم كانت الحوادث
العنصرية كذلك وحينئذ لا حاجة بها الى التخصيص فان قلت فلم يخلق العالم في الوقت المعين وما خلقه
قبل ذلك ولا بعده قلت هذا انما يصح لو كان قبل خلق الفلك وقت وزمان وذلك محال بالاتفاق اما عند
الفلاسفة فلان الزمان مقدار حركة معدل النهار فقبل وجودها لا يمكن وجود الزمان واما عند المسلمين
فلان الزمان محدث واذا كان كذلك فقبل الخلق لا زمان فيه يستحيل أن يقال لم يخلق في زمان آخر سلمنا انه
لا بد من مخصص فلم لا يكفي القدرة (قوله) نسبتها الى الكل على السواء قلنا والارادة ايضا نسبتها الى الكل
على السواء فلتقتض الرادة الى ارادة أخرى لا الى نهاية فان قلت الارادة القديمة كانت على صفة لاجلها
يجب تعلقها باحداث الحوادث المعين في الوقت المعين ويستحيل تعلقها باحداث ذلك الحادث في وقت آخر
قلت لو كان الامر كذلك لم يكن الله تعالى بالحقيقة مختارا بل كان موجبا بالاداء وهو قول الفلاسفة
وايضا فان جاز ذلك فلم لا يجوز أن يقال قدرة الله كانت على صفة لاجلها يجب تعلقها باحداث الحوادث
المعين في الوقت المعين ويستحيل تعلقها باحداثه في وقت آخر وعلى هذا التقدير تستغنى القدرة عن
الارادة سلمنا ان القدرة غير صالحة لذلك فلم لا يكفي العلم بمانه من وجهين أحدهما ان الله تعالى عالم بجميع
المعلومات فيكون عالما بما فيها من المصالح والمفاسد والعلم باشمال الفعل على المصلحة والمفسدة مستعمل
بالدعاء الى الاجداد والترك بدليل اننا في العلم في الفعل مصلحة خالصة عن المضار دعانا لذلك العلم الى
العمل بل اسنادا ترجع الى هذا الفعل اولى من اسناده الى الارادة فان الله تعالى أوقف على شفير
جهنم وخلق فيه علماء بما في دخول النار من المضار وخلق من غير ارادة وصول النار فلا يدخل النار
فلاجل ذلك قد نرى يد الله ارادة قوية ونزك العلماء بما فيه من المفسدة الثانية وهو ان الله تعالى عالم
بجميع الاشياء فاعلم ان ما يقع وأما لا يقع وجود ما علم الله تعالى عدمه محال وبالعكس فلا جرم
يوجد ما لم يوجد فيه فكان ذلك كافيا في التخصيص سلمنا ان ما ذكرته يدل على ذلك امكن معنا
ما يبطله وهو ان المريد ما ان يريد لغرض أو لا لغرض فان كان لغرض كان مستجابا بذلك الغرض
والمستكمل بالغیر ناقض بالاداء وهو على الله تعالى محال واذا كان لا لغرض كان ذلك عبثا وهو على
الله تعالى محال ولانه يقتضي ترجيح أحد طرفي الممكن على الآخر من غير مرجح وهو محال والجواب
ان الجسم الموصوف بالحركة كان يمكن أن يصير موصوفا بها قبل ذلك والمحمود عليه بهذا الامكان
ليس هو المعدوم بل هو الجسم الموجود قوله يجوز ان يكون ممكنا في وقت ممتنع في وقت آخر قلت
الوقت ان لم يكن موجودا استحالة أن يكون له أثر وان كان موجودا كان الكلام كما في الاول (قوله)
هذه الحوادث مستندة الى الاتصالات الفلكية قلنا تستقيم الدلالة على ان جميع الممكنات واقع
بقدرته الله تعالى أما المعارضة بنفس الارادة فتعني وجوبها ان مفهوم كون الشيء مرجحا غير مفهوم
كونه مؤثرا وذلك يوجب الفرق بين القدرة والارادة ويتوجه عليه ان المفهوم من كونه عالما بما في
السواد غير المفهوم من كونه عالما بذلك فيلزم أن يكون له بحسب كل معلوم عالما وقد التزمه الاستاذ
أبو سهل الصعلوكي منا وهو الوجه ليس الا (قوله) لم لا يكفي علمه تعالى بما في الافعال من
المصالح والمفاسد قلنا تستقيم الدلالة على ان أفعاله تعالى لا يجوز تعليقها بالمصالح (قوله) انما
يوجد دعاء لم الله تعالى انه يوجد قلنا لا لم بان الشيء سيوجد تابع لكونه بحيث سيوجد
فكونه بحيث سيوجد ولو كان لاجل ذلك العلم لزم الدور بل لا بد من صفة أخرى (قوله) المريد ما

أن يرجح الغرض أولا لغرض قلنا ارادة الله تعالى منزلة عن الاغراض بل هي واجب به التعلق بإيجاد ذلك في ذلك الوقت لذاتها (١) **المسألة (١)** اتفق المسلمون على أنه لا يمتنع بصيرتكهم مختلفا في معناه

(١) أقول الجهة التي أوردناها على اثبات الارادة خاصة بأفعال تقع في أزمنة أمال التي لا تكون واقعة في أزمنة مثل خلق الزمان والجسم وسائر عمل الزمان ان كانت بارادة احتيج في اثبات الارادة هناك الى جهة أخرى إلا أن يقال إنها مخصصة من غير ارادة وذلك مما لم يقلوا به والجهة التي تشمل الكل هي أن يقال تخصص بص ما يخص بالاجداد من جميع المقدرات يحتاج الى مخصص وهو الارادة إلا أن المصنف لما جوز أن يخص القادر أحد الطرفين من غير مخصص انسد عليه باب اثبات الارادة مطبقا وكان لقائل أن يقول ان قدرته تعالى تعلق بوقت للإيجاد دون وقت من غير مخصص وقوله المخصص ليس القدرة مناقض لما ذهب اليه فيما سر وهو ان المختار يمكنه الترجيح من غير مرجح وقوله ولا العلم لأنه تابع للعلوم مناقض قوله ما علم الله وقوعه يجب ان يقع لاستحالة كون الموجب تابعا للموجب والاعتراض بتجويز كون الامكان خاصا بوقت معين لا يتوجه على الافعال التي لا تقع في زمان والجواب بان الموصوف بامكان الحركة هو الجسم بقضي ان يكون الجسم هو الحاصل قبل ذلك الزمان وهو ليس بمشجع لان امكان الحركة المشروطة بذلك الزمان لا يكون حاصلا قبل ذلك الزمان فكيف يكون الجسم موصوفا به وكون الامكان من لوازم الماهية لا ينافي بما ذكره لان الامكان المطلق من لوازم الماهية والامكان المقيد بشئ غير لازم لا يكون من لوازمها ولا ينافي ان يمتنع خلاف الدوام والملاذام لا يكون لاختلاف موضوعها وقوله في الجواب عن تجويز كون الامكان مقبدا بوقت ان الوقت ان لم يكن موجودا استحالة ان يكون له اثر وان كان موجودا كان الكلام فيه كما في الاول لاجل دليله على اثبات الارادة بان يقال الوقت ان لم يكن موجودا استحالة ان يخص بالارادة وان كان موجودا احتاج الى وقت آخر وارادة اخرى تخصه به ويسلسل قوله كون الماهية متقدمة قبل وجودها بناء على ان الماهية متقدمة حال عدمها فيه نظرا لان الماهية متقدمة قبل وجودها وقبل عدمها قبلية بالذات ولا يلزم منه أن يكون تقرر حال عدمها اذا كانت قبلية بالزمان والقول بان الحوادث مستندة الى الاتصالات العقلية لن أر يد بالاستناد كون الاتصالات شرط الوجودات الانسانية كونها واقعة بقدرة الله تعالى والمعارضة بالارادة وانها يجب ان تكون نسبتها الى السلك على السواء كما كانت القدرة نسبتها الى السلك على السواء والارادة وبخبره عن الجواب عن ذلك واتزام كون العلوم القديمة والارادات القديمة غير متناهية بحسب المعلومات والمراد ان خروج عن المذهب فان الاحباب يقتضون على القدماء التسعة ذات وثمانية اوصاف وهو التزم كونها بمرتبة والاصوب ان يؤول الارادة القديمة فتقتضي اضافات غير متناهية بحسب المرادات ووجود تلك الاضافات لا يكون الا في العقول والقدرة لا تقتضي ذلك لان نسبتها الى جميع المقدرات على السواء فلا بد من مرجح يرجح البعض ليمتلك به الاجداد والحق ان القائل يجوز كون القدرة متعلقة ببعض المقدرات من غير تخصيص لا يمكنه اثبات الارادة الا بالسمع اما القائل بامتناع ذلك فيمكنه اثباتها بالعقل والسمع وقوله بان كون الشيء بحيث سيوجد لا يكون لاجل العلم بانه سيوجد بل يكون اضافة اخرى تقتضي كون الشيء قبل ايجاده موصوفا بكونه بحيث سيوجد وكون القدرة غير صالحة للتعلق بذلك الشيء من غير مخصص وهما مناقضان لما ذهب اليه وقوله بنفي الغرض عنه تعالى فيجيء ببيان والى كلام فيه في القول بان الارادة واجبة التعلق بايجاد وقت دون وقت يقتضي ثبوت الشيء والوقت قبل وجودها وتخصص الوقت بالشيء من جهة الارادة الواحدة المتعلقة ببعض المرادات دون البعض الآخر من غير مخصص

النفس لا يبقى بعد فسادها فوجب ان يكون عمل ذلك الامكان جوهرا آخر فتكون النفس مركبة من الهيمولي والصورة وحيدة ذنقة - ولان الهيمولي النفس وجب قيامها بذاتها قطعاً للسلسل فوجب ان لا يصح الفساد عليه مع انه جوهر مجرد فيكون قابلاً للصورة العقلية وليست النفس الا هذا الجوهر فيقال له لم لا يجوز ان يكون قبول تلك الهيمولي لتلك الصورة العقلية كان مشروطا بمخصص تلك الصورة دفعة دفعة تلك الصورة لا يبقى ذلك القبول **المسألة السادسة** اعلم ان طريقنا في بقاء النفوس اطباق الانبياء والاولياء والحكماء عليه ثم ان هذا المعنى يتأكد بالافتناعات العقلية فالاول ان المواظبة على الفكر يفيد كمال النفس ونقها ان البدن فلو كانت النفس تموت بموت البدن لامتنع ان يكون الموجب انقصان للبدن وليلطل لانه ميذا

لكمال النفس والثاني
ان عدم النوم يضعف
البدن ويقوى النفس
وهو يدل على ما قلناه
والثالث ان هذا الاربعين
يزداد كمال النفس ويقوى
تقصان البدن وهو يدل
على ما قلناه الرابع ان
هذا الرياضات الشديدة
يحصّل للنفس كمالات
عظيمة وتلوح لها الانوار
وتتكشف لها المغيبات
مع انه يضعف البدن جدا
وكل ما كان يضعف البدن
أكمل كانت قوة النفس
أكمل فهذه الاعتبارات
العقلية اذا انضمت الى
أقوال جهو والانبيا
والحكما أفادت الجزم
بقضاء النفس

المسئلة السابعة

قال جالينوس النفوس
ثلاث الشهوانية ومحاسنها
الكبد وهي أدنى المراتب
والغضبية ومحاسنها القلب
وهي أوسطها والناطقة
ومحاسنها الدماغ وهي أشرفها
وقال الحقوقيون النفس
واحدة والشهوة والغضب
والادراك صفاتها والدليل
عليه انه ما لم يعتقد كونه

فقال الفلاسفة والكيمي وأبو الحسـ بن البصري ذلك عبارة عن علمه تعالى بالمسوعات والبصريات
وقال الجمهور من المـ نزلة والكراية انه ما صفتان زائدتان على العلم لثانته تعالى حي والحي
يصح اتصافه بالسمع والبصر وكل من صح اتصافه بصفة فلولا بصفة به اتصف بضدها فلولا بكن الله
تعالى صفة بصيرا كان موصوفا بضدها وضدها نقص والنقص على الله تعالى محال فلنأخذ أن
يقول حياة الله تعالى مخالفة لحياةنا والمختلفات لا يجوز اشتراكها في جميع الاحكام فلا يلزم من
كون حياتنا صحيحة للسمع والبصر كون حياته كذلك سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز أن يقال حياته وان
صححت السمع والبصر لكن ماهيته غير قابلة لها كما أن الحياة وان صححت السمع والشم والشم والشم
ماهيته تعالى غير قابلة لها فكذا ذلك لما سلمنا ان ذاته تعالى قابلة لها لكن لم لا يجوز أن يكون
حصولها موقوفا على شرط يمنع التحقيق في ذات الله تعالى وهذا قول الفلاسفة فان عندهم ابصار
الشيء مشروط بانطباع صورة صـ غير مشابة لذلك المرى في الرطوبة الجليدية واذا كان ذلك في حق
الله محال لا جرم لم تثبت الصحة سلمنا حصول الصحة لكن لم قلت أن القابل للصفة يستحيل خلوها عنها
وعن ضد هـ ما وقد تقدم تقريره سلمنا ذلك لكن ما المعنى بالنقص ثم لم قلت ان النقص محال فان رجعوا
فيه الى الاجماع صارت الدلالة فيه سمعية واذا كان الدليل على حقيقة الاجماع وهو الآيات الدالة
على السمعية والبصرية أظهر من الآيات الدالة على صحة الاجماع فكان الرجوع في هذه المسئلة الى
التمسك بالآية أولى فالمعتمد التمسك بالآيات ولاشأن لفظ السمع والبصر ليس حقيقة في العلم بل مجاز
فيه وصرف اللفظ عن الحقيقة الى المجاز لا يجوز الا عند المعارض وحينئذ يصح الاحتجاج الى إقامة
الدليل على امتناع اتصافه تعالى بالسمع والبصر ومن الاصحاب من قال السمع والبصر أكمل من
ليس بسمع ولا بصير والواحد منهما سمع بصير فلولا بكن الله تعالى كذلك لكن الواحد منهما أكمل
من الله تعالى وهو محال وهذا ضعيف لأن لقائل أن يقول المأبى أكمل من لا يمشى والحسن الوجه
أكمل من القبيح والواحد منهما موصوف به فلولا بكن الله تعالى موصوف به لزم أن يكون الواحد منهما
أكمل من الله تعالى فان قلت هذا اتصافه كماله في الاجدام والله تعالى ليس بموصوف به في
حقه قلت فلم قلت بان السمع والبصر ليس من صفات الاجسام وحينئذ يعود البعث (١) المسئلة
اتفق المسلمون على اطلاق لفظ المتكلم على الله تعالى وليكنهم اختلافوا في معناه فزعمت المعـ نزلة ان

كاذب اليه في القدرة

(١) أقول يجب ان يعنى بالفلاسفة في قوله هـ هنا فلاسفة الاسلام والحق ان وصف الله تعالى بالسمع
والبصر مستفاد من النقل وانما لم يوصف بالذوق والشم واللمس لان النقل غير وارد بها واذا نظر في ذلك
من حيث العقل لم يوجد له وجه غير ما ذكره الفلاسفة والكيمي وأبو الحسين اما اثبات صفتين شبهتين
بسمع الحيواناته وبصرها بالافعل غير ممكن ولاولى أن يقال لما ورد النقل بوصفه تعالى بهما امتاز بذلك
وعرفنا انه لا يكون الله تعالى بالثنتين كما للحيوانات واعتبرنا باناسنا واقفين على حقيقة ما وذلك لان ما قالوا
في هذا الباب لا يرجع بطلان ما قولهم الحي يصح اتصافه بالسمع والبصر فليس مطرد لان أكثر الهوام
والسمك لا يسمع لها واعتر بوالحمد لا يبصر لها والديدان وكثير من الهوام لا يسمع لها ولا يبصر ولولا امتنع
اتصاف ذلك الانواع بالسمع والبصر لما خلا جميع اشخاصها منها واذا جاز أن يكون بعض فصول الانواع
من تلك الصحة لم يبق لثـ وتما في نوع آخر وجه من جهة الصحة وأيضا لا يجب ان كل ما يتصف بصفة
يتصف بضد تلك الصفة فان الشفاف لا يتصف بالسواد ولا بغيره مما هو ضدّه مع انه يصح الاتصاف
بها لكونه جسميا بل كل ما لا يتصف بصفة يتصف بعدمها وليس ضد الصفة هو عدمها وان كان

معناه كونه تعالى موجد الاصوات دالة على معان مخصوصة في أجسام مخصوصة واعلم أننا ننزههم في المعنى لانا نعتقد ان جميع الحوادث واقعة بقدرته الله تعالى ونسلم ان خلق الاصوات في الاجسام الجمادية والحيوانية جائز واذا ثبت ذلك فقد ساعدتهم على المعنى وبقي ههنا النزاع اطلاق اسم المتكلم هل يقع في اللغة لهذا المعنى أم لا وهذا البحث لغوي لاحظ للعقل البتة فيه والمتكلمون من القرينين قد طولوا فيه ولا فائدة فيه أما المحبان فقد اتفقوا على ان الله تعالى ليس بمتكلم بالكلام الذي هو الحروف والاصوات بل زعموا انه متكلم بكلام النفس والمعتزلة ينكرون هذه الماهية ويتقيدون الاعتراف بها في كرون اتصاف ذات الباري ويتقيدون بذلك بكون كونها واحدة فالحاصل ان الذي ذهبوا اليه فنه من القائلين به الانا اثبتنا امر آخر وهم ينزهوننا في الماهية والوجود والقدم والوحدة فهذه مقدمة لا بد من معرفتها للخصائص في هذه المسئلة احتج الاصحاب على كونه تعالى متكلماً بامور أحدها انه تعالى حي والحي يصح اتصافه بالكلام فلولم يكن الله تعالى موصوفاً بالكلام لكان موصوفاً بضده وهو نقص وهو على الله تعالى محال قامت المعتزلة التصديق مسبقاً بالتصور في ماهية هذا الكلام فان الذي نجد من أنفسنا ما هذه الحروف والاصوات أو يمثل هذه الحروف والاصوات وأنتم لا تثبتونها لله تعالى فان قلت أعني بالارطاب الفعل قلت لم لا يجوز ان يكون ذلك المطلب هو الارادة وأنتم حيث حاولتم الفرق بينه وبين الارادة يكون قائم الله تعالى قديماً صريها لا يريد ان يكون هذا الفرق انما ثبت بعد ثبوت كونه تعالى متكلماً وذلك يتوقف على تصور ماهية الكلام فلو بينا ماهية الكلام لزم الدور ولئن زلنا عن هذا المقام لكان لم قلت انه يصح اتصاف ذات الله تعالى به وتقريره بالوجوه الثلاثة المذكورة في مسئلة السمع والبصر سلمنا انه يصح اتصافه به لكان لم قلت ان ضده نقص وأقبل الذي بعده نقصاً واقعة في العرف هو الجهر عن التلغظ بالحروف وأما ضد المعنى الذي ذكرته فلم قلت انه نقص بل لو قبل ان ذلك المعنى هو النقص لكان أقرب فان ثبوت الامر والنهي من غير حضور مخاطب سفيه وهو نقص وبقية الاسئلة تقدمت (١) وثانها لما علمنا ان افعال الله تعالى يجوز التقديم والتأخير لاجم اسئدناها الى مرجع وهو الارادة فكذلك رأينا افعال العباد مترددة بين الحظر والاباحة والتدبير والوجوب فاخصصناهم بهذه الاحكام يستدعي تخصيصاً وليس ذلك هو الارادة لان الله تعالى قديماً لا يريد بالعدم كس فلا بد من صفة أخرى وهي الكلام وهو أيضاً ضعيف لانا نقول لم لا يجوز ان يكون معنى الوجوب والحظر هو ان الله تعالى عرف المكلف انه يريد عقاب من يترك الفعل العلاني في الآخرة أو يريد ائصال الثواب اليه في الآخرة وهذا القدر مما لا حاجة الى اثبات الكلام فيه فان ادعيت أمر وراء ذلك فهو ممنوع (٢) وثالثها ان الله تعالى

الاتصاف بعدمها حاصل عند الاتصاف بضدها من غير انعكاس وايضاً ان كان عدم السمع والبصر نقصاً لكان عدم الشم والذوق والمس ايضاً نقصاً وقوله لا يبصر عند الفلاسفة مشروط بالانطباع ليس كما ينبغي والواجب ان يقول أو بالشعاع كما مر الكلام في ذلك وباقى كلامه ظاهر (١) أقول كلامه ظاهر والوحدات الثلاث المذكورة هي الاختلافات في معنى الحياة وامتناع اتصاف الماهية بالكلام وكون قبول الاتصاف به موقفاً على شرط متمتع الحصول (٢) أقول تردد الكلام بين الحظر والاباحة قبل التخصيص باحدهما يدل على صحة الاتصاف باحدهما لا بعينه قبل ورود السمع المخصص وذلك يناقض القول بان ماهيتها مستفادة من السمع وتفسير الوجوب والحظر بتعريف ارادة العقاب والثواب غير صحيح انما الصحيح تعريف العبادة بتعريفه لاوعيد والوعد وذلك لان كثير من يرتكب الحظر ولا يعاقب عليه ولو اراد الله عقابه لما فاته العقاب

لدينا لا يصبر مشتهيه
ومالم يعتقد كونه مؤذياً
فانه لا يغضب عليه
فوجب ان يكون الذي
يشتهى ويفضض هو الذي
أدرك

المسئلة الثامنة

انه لا يجب في كل ما كان
محبوباً ان يكون محبوباً
اشئ آخر والا لدار أو تسأل
بل لا بد وان ينتهي الى ما
يكون محبوباً وبالذات
فلاستتقراء يدل على ان
معرفة الكامل من حيث
هو كامل يوجب محبته
اذا عرفت هذا فنقول
جوهر النفس اذا عرفت
ذات الله تعالى وصفه فانه
وكيفية صدور أفعاله عنه
وأقسام حكمته في تخليق
العالم الاهل والاسفل
صار تلك المعرفة موجبة
للمحبة ثم كان ادراك
النفس أشرف الادراكات
وذات الله تعالى أشرف
المسئدركات ووجب ان
تكون تلك المحبة أكمل
أنواع المحبة والمحب اذا
وصل الى المحبوب كان
مقدار لذته بمقدار محبته
وبعد ادراكه وصوله الى ذلك

ملك مطاع والمطاع هو الذي له الامر والنهي وهو ضعيف جدا لانهم ان عنوا بالمطاع نفوذ قدرته
ومشيئته في الخلق اوقات فهو مسلم وان عتوا به ازله امر او نهى فهو اول المسئلة ورابعها اجماع
المسلمين على كونه متكاملا وهو ضعيف لما بيننا من الاجماع ليس الا على اللفظ أما المعنى الذي يقول
أصحابنا فهو غير مجمع عليه بل لا يقل به أحد الا أصحابنا والمعتد قوله تعالى وكلام الله مومني تسكيبها
فان قيل اسم الكلام موضوع في اللغة لهذه الالفاظ وأنتم لا تقولون بكونه تعالى موصوفا بالكلام
بهذا المعنى فقد حرمتم اللفظ عن ظاهره واذا كان كذلك لم يكن صرفه الى المعنى الذي ذكرتموه أولى من
صرفه الى معنى آخر وهو الامر الذي عرف الله تعالى ما يفعل بالكافرين في الآخرة من الثواب والعقاب
ثم ان نزاعنا عنه لانه اثبات الكلام بالكلام واثبات الشيء بنفسه باطل الجواب ان صرفه الى هذا
المعنى أولى لقول الشاعر

ان الكلام في الفؤاد دائما • جعل اللسان على الفؤاد دليلا

والجواب عن الثاني انه اثبات كلام الله تعالى باخبار الرسول والعلم بصدق الرسول لا يتوقف على
العلم بكونه متكاملا لانهم اعلمنا انه لا يجوز ظهور المجهزة على الكاذب علما صادقه وآء علما كلام
الله تعالى أول نعلمه فهذا منتهى القول في هذه المسئلة (١) • • • • • ذهب أبو الحسن الاشعري
وأتباعه الى ان الله تعالى باق ببقاء يقوم به وذهب القاضى وامام الحرمين الى نفيه وهو الحق لنا
المعقول من البقاء صفة تقتضى ترجيح الوجود على العدم • • • • • انما ينعى قل في حق ممكن الوجود
فواجب الوجود لذاته يستحيل أن يكون رجحان وجوده على عدمه • • • • • وأيضا فذلك البقاء
لاشأنه باق فان كان باقيا بقاء آخر لزم اما التسلسل واما الدوران كان باقيا بقاء الذات التي
فرضناها باقية بذلك البقاء وان كان باقيا بنفسه و يكون الذات باقية مفقورة اليه انقلب الذات صفة
والصفة ذاتا وهو محال وأما في الشاهد فليس بمعنى أيضا لان شرط حصوله في الجوهر حصول الجوهر
في الزمان الثاني فلوا فتر حصول الجوهر في الزمان الثاني اليه لزم الدوران وقائل أن يقول البقاء نفس
حصول الجوهر في الزمان الثاني لانه أمر متوقف عليه وجوابه ان نفس الحصول في الزمان ليس صفة
واللزم التسلسل احتجوا بان الذات لم تكن باقية حال الحدوث ثم صارت باقية فوجب أن يكون البقاء
زائدا والجواب بانه معارض بان الذات كانت حادثة زمان الحدوث ثم حال البقاء ما بقيت حادثة فيلزم
أن يكون الحدوث صفة زائدة وهو محال على ما تقدم فان قلت الحدوث نفس حصوله في الزمان الاول
قلت البقاء نفس حصوله في الزمان الثاني (٢) • • • • • ذهب أكثر المسلمين انه تعالى عالم بكل

لا يقال تعريف العبد بكونه بالالهام أو بالأخبار واما الهام عاما والإخبار كلاما فيلزم الدوران
سيجي بجوابه

(١) أقول الامة دلالة بهذا البيت ركيك وهو يقتضى أن يقال للآخر متكاملا لكونه بهذه الصفة
والباقي ظاهر

(٢) أقول وهو نام • • • • • ذهب آخر وهو انقول بنبوت البقاء في الممكنات ونفيه عنه تعالى وبه قال
الكعبي وأتباعه قوله البقاء صفة تقتضى ترجيح الوجود على العدم فقال له الموجود الذي لا يبقى له بدله
أيضا ما يقتضى ترجيح وجوده على عدمه فاذا هذا الحكم ليس مما يختص بالبقاء الآن يكون
الترجيح الى الزمان الثاني والهدى في فيه ان البقاء مقارنة الوجود لا أكثر من زمان واحد • • • • • بعد الزمان
الاول وذلك لا يستعمل فيما لا يكون زمانيا واعتبر الحكم بكون الكل أعظم من جزئه فانه لا يمكن أن
يقال انه واقع في مكان أو في جميع اللازم كما لا يقال انه واقع في مكان أو في جميع الامكنة واذا كان

المحبوب فهذا يقتضى ان
تكون النفس الناطقة اذا
عرفت الله تعالى وتطهرت
من الميل الى هذه
الجسمانيات فانها بعد
الموت تصل الى ذات
عالية وسعادات كاملة
والله أعلم

المسئلة التاسعة • • • • •

في مراتب النفوس اعلم ان
النفوس بحسب أحوال
قوتها النظرية على أربعة
أنسام فاشرفها النفوس
الموصوفة بالعلوم القدسية
الالهية وثانيها التي حصلت
لها اعتقادات حقة في
الالهيات والمفارقات
لابتسبب البرهان اليقيني
بل اما بالاعتقادات واما
بالتقليد والمرتبة الثالثة
النفوس الخالية عن
الاعتقادات الحقة والباطلة
والمرتبة الرابعة النفوس
الموصوفة بالاعتقادات
الباطلة • • • • • وأما بحسب
أحوال قوتها العملية فهي
على أقسام ثلاثة أحدها
النفوس الموصوفة
بالاخلاق الفاضلة وثانيها
النفوس الخالية عن
الاخلاق الفاضلة والاخلاق

المعلومات خلافا للفلاسفة واقوم من أهل الملة لئلا ننه تعالى لكونه حيا يصح أن يكون عالما بكل المعلومات والواحدة صفت عالميته بالبعض دون البعض لا تنقري الى محصص وهو محال (١) ومن الدهرية من زعم أنه لا يعلم ذاته لأن العلم أمر اضافي فلو علم ذاته لكانت ذاته مضافة الى نفسه واضافة الشيء الى نفسه محال فان قلت ذاته تعالى من حيث انه عالم مغايرة من حيث انه معلوم وهذا القدر من التغاير يكفي في هذه الاضافة قلت صيرورة الذات عالمة ومعلومة يتوقف على قيام العلم بها وهو موقوف على المغايرة التي هي موقوفة على صيرورة الذات عالمة ومعلومة فيلزم الدور جوابه انه منقوض بعلمنا بانفسنا (٢) ومنهم من سلم كونه تعالى عالما بنفسه ومنع كونه عالما بغيره لأن العلم صورة مساوية للمعلوم في العالم واضافة مخصوصة في العالم والمعلوم فلو علم الله تعالى الحقائق لمصاحبات تلك الصور وتلك الاضافات في ذاته تعالى فيحصل الكثرة في ذاته والجواب ان الكثرة في الصور والاضافات وهو من لوازم الذات لانفسها (٣) ومنهم من زعم انه لا يعلم الجزئيات لانه لو علم كون زيد في الدار فندخر وجهه عنها ان بقي العلم الاول كان جهلا وان لم يبق كان تغيرا والجواب انك ان عانيت بالتغير وقوع التغير في الاحوال الاضافية فلم قلت انه محال وكذلك فان الله تعالى كان قبل الالكل حادث ثم بصير معه ثم بصير بعده والتغير في الاضافات لا يوجب تغير في الذات فكذلك انا كونه عالما بالمعلوم اضافة بين علمه وبين ذلك المعلوم فعند تغير المعلوم تنغير تلك الاضافة فقط (٤) ومنهم من زعم انه لا يعلم الجزئيات الا عند وقوعها

الحكم كذلك فما يتوقف عليه الحكم كالتصويرات اولى بان يكون كذلك وعلمه الزمان لا يكون زمانا بكم كيف بدأ الكل فاذا اتصافه بالبقاء فهو من التشبيه بالزمانيات وأما كون البقاء باقيا أو غير باق وان كان باقيا فبقاؤه اما بذاته أو بغيره فبحكم الامر والاعتبارية التي توجد في العقل فقط وتنقطع عند عدم الاعتبار وقوله وأما في الشاهد فليس بمعنى أيضا إشارة الى ابطال مذهب الكهبي وقوله بلى الحدوث ليس صفة زائدة بخبره ما ثم ان كان الحدوث نفس الحصول في الزمان الاول فالبقاء حصول في زمان مشروط بحصول في زمان قبله والاليم يكن زمانه ثابتا والحصول في الزمان الاول ليس مشروطا بالحصول في زمان آخر فالاختلاف بينهما باوجوده والشرط وعدمه فقط ومن هذا الاعتبار يتحقق ما قلناه وهو ان البقاء مقارنة الوجود لا كثر من زمان واحد بعلم الزمان الاول (١) أقول لقائل أن يقول أنت بالبدية عرفت ان المخصص ههنا محال أم الدليل أن قلت بالبدية فقد كبرت وان قلت بالدليل فإين الدليل غاية ما في الباب أن تقول نحن مانعرف جوارث بوق المخصص أو امتناعه

(٢) أقول لو قال ومن الفلاسفة بدله ومن الدهرية ان كان أصح وبأن الدهرية لا يثبتون لها غير الدهر فضا لا عن أن يكون عالما أو غير عالم ثم الصحيح ان مقتضى للمغايرة هو العلم وليست المغايرة بمقتضية للمعلم بل هذه المغايرة لا تنهل عن العلم كما لا ينهل العلم عن علته ولا يلزم الدور وانما يقول من ينفي عنه تعالى هذا العلم لاستخالة الله كثر هناك اما فيما فنجيزه الجواز التكررها هنا

(٣) أقول حصول الصور في الذات لا يخلو من أن تكون تلك الصورة من نفس الذات ويلزم منه كون الفاعل قابلا أو يكون من غيرها وذلك يقتضي تأثر الذات من غيره فان المحل يتأثر من الحال فيه وأما كثرة الاضافات فلا يوجب كثرة الذات

(٤) أقول لقائل أن يقول انك تقول بأن العلم صفة قديمة لا يجوز زعمها التغير وهي ناجعة لاضافة تغيرها أيضا لو كان العلم اضافة بين العالم والمعلوم لا تمتنع العلم بالمعلومات والمعلومات وأيضا قد قلت

الردية وثالثها النفوس الموصوفة بالاخلاق الردية ورثتها حب الجسمانيات فان النفوس بعد موت البدن يعظم شوقها الى هذه الجسمانيات ولا يكون لها قدرة على الفوز بها ولا يكون لها الفاعل لمعالم المغارات فتبقى تلك النفوس كمن نزل عن مجاورة مشوقه الى موضع ظلمي في شديدا الظلمة تعوذ بالله منها وما كان لانهاية لمراتب العلوم والاخلاق في كثرة واقوتها واطهارتها عن اضدادها فكذلك لانهاية لاحول النفوس بعد الموت

المسئلة العاشرة

الحق عن رنان النفوس مختلفة بحسب ماهياتها وجواهرها فنفوس نورانية علوية ومنها كثيفة كسيرة ولا يبعد أيضا ان يقال في النفوس الناطقة جنس تحت أنواع وتحت كل نوع اشخاص لا يخالف بعضها بعضا الا في العدد وكل نوع منها فهو كالدور روح من الارواح السماوية وهذا

وقبل ذلك فانه لا يعلم الا الماهية واحتج بوجهين الاول ان المعلوم متميز والشخص قبل وجوده في محض فلا يكون في نفسه متميزا فلا يصح أن يكون معلوما الثاني انه تعالى لو علم الاشياء قبل وقوعها فكل ما علم فهو واجب الوقوع لان عدم وقوعه يفضي الى انقلاب العلم جهلا وهو محال والمؤدى الى المحال محال فعدم وقوعه محال فوقعه واجب وحينئذ يلزم التميز وان لا يتم. لكن الحيوان من فعل اصلا بل يكون كالجماد لان ماء لم وقوعه فهو واجب وماء لم عدمه فهو ممتنع والجواب عن الاول انه منقوض بعلمنا بالعدومات الشخصية قبل وقوعها كعلمنا بطولوع الشمس غدا وعن الثاني بان التزام ان ما علم الله تعالى وقوعه فهو واجب الوقوع (١) ومنهم من أنكر كونه عالما بالانهاية واحتج بثلاثة أوجه الاول ان المعلومات تتطرق اليها الزيادة والنقصان فان بعضها أقل من كلها وكل ما كان كذلك فهو متناه فالمعلوم متناه الثاني ان كل ما كان معلوما فهو متميز عن غيره وكل ما كان متميزا عن غيره فغيره خارج عنه وكل ما كان غير خارج عنه فهو متناه فكل معلوم متناه فبالسبب بمتناه وجب أن لا يكون معلوما الثالث ان العلم بكل المعلوم مغاير للعلم بغيره بديل انه يصح أن يعلم كون الشيء عالما بشئ آخر مع الجهل بكونه عالما بغيره والمعلوم غير المجهول فلو كانت المعلومات غير متناهية لكانت العلوم غير متناهية فهناك موجودات غير متناهية وهو محال والجواب عن الاول ان طرق الزيادة والنقصان الى شئ لا يدل على التناهي وعن الثاني ان التميز كل واحد منهم ما هو متناه وعن الثالث ان العلم واحد لا يمكن نسبة غير متناهية وهذا ضعيف لان الشعور بالشئ اذا كان لا يتحقق الا مع هذه النسب فهذه النسب ان لم تكن موجودة لم يكن العلم بوجوده وان كانت موجودة عاد الا لزام وقد ذكرنا ان الاستاذ بأسهل الصعولكى التزم (٢) ومنهم من أنكر كونه عالما بجميع المعلومات واحتج بأنه لو علم

هو الذي كان يسمى أصحاب الطلسمات بالطباع الثام وذلك الملك هو الذي يتولى اصلاح احوال تلك النفوس تارة بالمناجاة وتارة بالالهامات وتارة بطريق النفث في الروح ولتقتصر من مباحث النفوس الناطقة على هذا القدر والله أعلم بالصواب

باب التاسع في احوال القيامة وفيه مسائل

المسئلة الاولى

اعادة المعلوم عندنا جاز خلافا لجمهور الفلاسفة والكرامية وطائفة من المعتزلة لنا ان تلك الماهيات كانت قابلة للوجود وذلك القبول من لوازم تلك الماهية فوجب ان يبقى ذلك القبول ببقاء تلك الماهية فان قالوا ان ذلك الشخص لما عدم امتنع ان يحكم عليه حال عدمه بشئ من الاحكام فامتنع الحكم عليه بهذه القابلية فنقول ان الحكم عليه بامتناع

الاضافات لا وجود لها في الاعيان واذا لا يكون له لم الله تعالى وجود في الاعيان ولك أن تقول العلم يقع بالاشترك على عكس الصفة وعلى هذه الاضافات وحينئذ لا تكون تلك الصفة عالما بالمعلومات ولا تكون هذه موجودة بزعمك وقد قال بعض المتكلمين هر باس بعض هذه النقوض انه تعالى لا يعلم الجزئيات من حيث هي المعقولات لا من حيث هي جزئيات متغيرة قالوا المدرك للجزئيات الزمانية من حيث هي متغيرة يجب أن يكون زمانا ذا آلة قابلا للتغير وهو شبهة بالاحساس وما يجري مجراه وهو تعالى منزوع عن هذا النوع من الادراك كما أنه منزوع عن الاحساس والدوق والشم والاشارة الحسية هذا هو مذاهبهم

(١) أقول يريدونهم من المخالفين والكلام في صحة كون المعلوم موهوما قد مر وأما التزام ان ما علم الله تعالى وقوعه فهو واجب الوقوع انه واجب الصدور عن علمه بأن يكون علمه موجودا له كان متعرضا للعلم تعالى بذاته وبالمعدومات وان ارادته واجب المطابقة للعلم فهو صحيح ولا يلزم منه جبر لانه عالم بما سيؤجره وليس بجهول وذلك لان هذا الوجوب وجوب لاحق لاسابق والمعدومات مطابقة للعلم بها لانه تعالى يعلمها معدومة وهي كذلك بمعنى ان المتصور منها ليس بوجود في الخارج

(٢) أقول يحتمل الاول تدل على امتناع ما لانهاية له مطلقا وليس لها نطاق بالمعلومات التي لانهاية لها من حيث كونها معلومة وجوابه عن قوله المعلوم متميز عن غيره والتميز متناه بان التميز ان كان واحدا منها فهو متناه غير صحيح لان الدعوى ان الله تعالى عالم بغير المتناهي فغير المتناهي عنده معلوم فهو متميز وبسبب ان كل متميز متناه يلزمه ان غير المتناهي متناه والصواب أن يمنع التكبري فان المتناهي وغير المتناهي معلومان ولا يلزم منه تناهي غير المتناهي وما أجاب به عن الثالث يدل على حيرته وان ذكر

جميع المعلومات لكان اذا علم شياعلم كونه عالما به وعلم ايضا كونه عالما بكونه عالما ويترتب هناك مراتب غير متناهية واذا كانت معلوماته غير متناهية وله بحسب كل علوم مراتب غير متناهية كانت الصفات غير متناهية لآمرة واحدة بل مرارا غير متناهية فان قلت العلم بالشئ نفس العلم بالعلم به قلت هذا باطل لان العلم بالشئ ضافة الى الشئ والعلم بالعلم بالشئ اضافة بين العلم وبين العلم بالشئ والاضافة الى الشئ غير الاضافة الى غيره والجواب ان لانه في النسب والتعلقات وهي امور غير متناهية انما الثابت هو العلم وهو صفة واحدة وفيه الاشكال بالذي تقدم (١) **المسئلة الثانية** مذهب أصحابنا ان الله تعالى قادر على كل المقدورات خلافا لجميع الفرق (٢) لئلا نالاجله صح في البعض أن يكون مقدور الله تعالى هو الامكان لان ما عداه اما لوجوب واما لامتناع وهو ما يحيلان المقدورية لكن الامكان وصف مشترك فيه بين الممكنات فيكون الكل مشتركا في صحة مقدورية الله تعالى فلو خصت قادرية به ببعض افقر الى المخصص واذا ثبت انه لا قدر على جميع الممكنات وجب أن لا يوجد شئ من الممكنات الا بقدرته اذ لو فرضنا شيئا آخر مؤثرا لكان اذا اجتمع على ذلك الممكن فاما أن يقع ذلك الممكن بهما معا فيجتمع على الاثر الواحد مؤثران مستقلا وهو محال أولا يقع بواحد منهما وهو محال لان المانع من وقوعه به - ذا وقوعه به - ذلك فاما يوجد وقوعه به - ذا لا يمنع وقوعه بذلك فلو امتنع وقوعه به - ذا أو ذلك لزم وقوعه به - ذا وذلك حتى يكون وقوعه بكل واحد منهما اما من وقوعه بالآخر وذلك محال واما ان يقع باحدهما دون الآخر وهو محال لان كل واحد لما كان مستقلا بالآخر كان وقوعه باحدهما دون الآخر جزيا لا حاد طر في الممكن على الآخر بالمرج وهو محال فثبت ان جميع الممكنات واقع بقدرته الله تعالى وتعلقاته (٣) اما الفلاسفة فيقدمونه وان يصدر عن الواحد أكثر من واحد وقد تقدم الجواب عن جهتهم واما الثنوية والمجوس زعموا انه غير قادر على الشر لان فاعل

فيما مر ان الحق أن العلم أمر اضافي وهو ما جعله امر واحدامة بكثر النسب وصرح من قبل بكون النسب غير وجودية ثم لما تخير فيه صوب قول أبي سهل تعريضا
(١) أقول ان لم يزم ما جواز كون النسب مع كونه تخيرا ثبوتية غير متناهية وجعل في الاخير العلم صفة واحدة مع التزام النقص عليه فانظر في قصوره وخبطه في هذا الموضع ولو قال عقول البشر لا تصل الى اكتشاف الذات ولا الى تحقق حقائق صفاته لكان أولى فان البهر عن درك الادراك وتحقيق هذا المبحث يحتاج الى كلام طويل لا يحتمل هذا الموضع
(٢) أقول لم يذ كر من المخالفين غير الفلاسفة والثنوية وقوم معدودين من المعتزلة وليس جميع الفرق محصورين في هؤلاء

(٣) أقول قدم الكلام في الاحتياج الى المخصص في باب العلم فلا وجه لاعادته وفي قوله اذا ثبت انه قادر على جميع الممكنات وجب أن لا يوجد شئ من الممكنات الا بقدرته ففيه نظر لانه لا يلزم من كونه قادرا على جميع الممكنات كونه مؤثرا في جميعها والالزم منه وجود جميع الممكنات وذلك ان القدرة وحدها لا يكفي في وجود التأثير بل يحتاج معها الى الارادة والدليل الذي ذكره يدل على امتناع اجتماع مؤثرين على اثر واحد ولم يدل على امتناع اجتماع قادرين على مقدور واحد بل الصحيح عندنا هل السنة ان الله تعالى قادر على كل الممكنات وغير مؤثر في كلها والعبد قادر على البعض وغير مؤثر فيها ما اذا قدر ان على شئ واحد مع ان المؤثر فيه أحد همدون الآخرو انما كان ذلك كذلك لكون المؤثر محتاجا مع القدرة الى الإرادة والقادر هو الذي له القدرة فقط من حيث هو قادر وعلى هذا التقدير لا يمنع أن يكون مؤثر غير الله تعالى الا ان بعض ذلك بغير ما ذكره

الحكم عليه حكم عليه
بهذا الامتناع فلو لم يكن
حال عدمه قابلا لهذا الحكم
لكان هذا الحكم باطلا
وان كان قابلا للحكم فثبت
يسقط هذا السؤال

المسئلة الثانية

الاجسام قابلة للعدم لانا
قد قلنا تعالى ان العالم
محدث والمحدث ما يصح
عليه العدم وتلك الصفة
من لوازم الماهيات والا
لزم التسلسل في صحة تلك
الصفة فوجب بقاء تلك
الصفة بمقاء تلك الماهية
فثبت انها قابلة للعدم

المسئلة الثالثة

القول بحشر الاجساد حق
والدليل عليه ان عود ذلك
البدن في نفسه ممكن
والله تعالى قادر على كل
الممكنات عالم بكل
المعلومات فكان القول
بالحشر ممكنا فهذه
مقدمات ثلاثة مقدمة
الاولى قواما ان عود ذلك
البدن في نفسه ممكن
والدليل عليه ان إعادة
العدم اما أن تكون

ممكنة أولا تكون ممكنة إن كانت ممكنة فالقصور حاصل وإن لم تكن ممكنة فنقول الدليل العقلي دل على أن الأجسام تقبل العدم ولم يدل على أنها تعدم لاحتمال فلما ثبت بالنقل المتواتر من دين الأنبياء عليهم الصلاة والسلام أن القول بمحشر الأجساد حق وثبت أن الأجسام لو عدمت لا تمتنع أعادتها كان ذلك دليلا قاطعا على أنه تعالى لا يعدم الأجساد بل يقيمها بأعيانها وإذا كانت باقية بأعيانها فهي قابلة للحياة والعقل والقدرة فحينئذ يصح أن هو ذلك البدن بعينه ممكن وأما المقدمة الثانية وهي قولنا أنه تعالى قادر على كل الممكنات فقد دللنا على صحتها وأما المقدمة الثالثة وهي قولنا أن الله تعالى عالم بجميع الجزئيات فالقاعدة فيها أن يكون الله تعالى قادرا على تمييز أجزاء بدن

الخبرات خبر وفاعل الشرور شرير والفاعل الواحد يستحيل أن يكون خبرا شريرا الجواب إن ثبت بالخبر والشرير موجودا الخبر والشرير فلو قلنا أن الفاعل الواحد يستحيل أن يكون كذلك وإن ثبت غيره فثبتوا (١) أما النظام فقد زعم أنه لا يقدر على خلق الجهل وسائر القبايح واحتج بأن فعل القبيح محال والمحال غير مقدور وأما أنه محال فلا نية يدل على الجهل والحاجة وهما محالان والمؤدى إلى المحال محال وأما أن المحال غير مقدور هو الذي يصح إيجاده وذلك يستدعي صحة الوجود والامتنع ليس له صحة الوجود والجواب لا نسلم أن فعل شيء يدل على الجهل والحاجة بل هو مالك فله أن يفعل ما شاء سلما لكان هذا الامتناع جاء من جهة الداعي فلم قلنا أنه ممنوع من جهة القدرة فإن القادر حال انجزام إرادته التزم امتنع عليه الفعل نظرنا إلى هذا الداعي ولا يمكنه يكون قادرا على الفعل نظرنا إلى أنه لو حصل له الداعي إلى الفعل بدلا عن الداعي إلى التزم لكان قادرا عليه (٢) وأما عباد فانه زعم أن ما علم الله أنه يكون فهو واجب وما علم أنه لا يكون فهو ممنوع والواجب والممنوع غير مقدور والجواب أن هذا يقتضي أن لا يكون لله تعالى مقدور أصلا لأن كل شيء فهو وما معلوم الوجود أو معلوم العدم ثم نقول أنه وإن كان واجبا نظرنا إلى العلم لكنه ممكن في نفسه فكان مقدورا وإن العلم بالوقوع بتبع الوقوع الذي هو تتبع القدرة والمتأخر لا يطل المتقدم (٣) أما البلى فقد زعم أن الله تعالى لا يقدر على مثل مقدور العبد لأن مقدور العبد اطاعة أو سفه أو عبث وذلك على الله محال والجواب أن الفعل في نفسه حركة أو سكون مثلا وكونه طاعة أو سفه أو عبث أحوال عارضة له من حيث كونه صادرا عن العبد والله تعالى قادر على مثل ذات ذلك الفعل أما أبوعلى وأبو هاشم واتباعهم ما قد زعموا أن الله تعالى قادر على مثل مقدور العبد لكنه غير قادر على نفس مقدوره لأن المقدور من شأنه أن يوجد عند توفير دواعي القادر وإن بقي على العدم عند توفير صارفه فلو كان مقدور العبد مقدور الله تعالى لكان إذا أراد الله تعالى وقوعه وكره العبد وقوعه يلزم أن يوجد لتحقيق الداعي وأن لا يوجد لتحقيق الصارف وهو محال والجواب أن البقاء على العدم عند تحقق الصارف ممنوع مطلقا بل ذلك إنما يجب إذا لم يعم مقامه سبب آخر مستغل وهذا أول المسئلة (٤) (مسئلة)

وفي عبارته عند قوله أو يقع بواحد منهما وهو محال لأن المانع من وقوعه بهذا وقوعه بذلك فإلم يوجد وقوعه بهذا لا يمتنع وقوعه بذلك موضع نظر إذ كان من الواجب أن يقول فإلم يوجد وقوعه بهذا وجب وقوعه بذلك إذ ذلك مؤثر خال عن الموانع وباقي الكلام كذلك فإلم يقع بهذا وذلك وقوعه بهذا وهو محال

(١) أقول المجوس من النشوية يقولون إن فاعل الخير برزاق وفاعل الشر أمر من ويعنون به ما ملأ كما شبه طائفا بالله تعالى منزعه عن فعل الخير والشر والمناوية يقولون إن فاعلهما النور والظلمة والديصانية يذهبون إلى مثل ذلك والجمع يقولون بأن الخير هو الذي يكون جميع أفعاله خيرا والشر هو الذي يكون أفعاله شرا ومحال أن يكون فاعلهما واحدا وجوابهم أن الخير والشر لا يكونان لذاتهما خيرا وشررا بل بالاضافة أي غيرهما وإذا أمكن أن يكون شيء واحدا بالقياس إلى واحد خيرا وبالقياس إلى غيره شرا أمكن أن يكون فاعل ذلك الشيء واحدا

(٢) أقول أصل الجواب أن المحال لذاته غير مقدور أما المحال لغيره ممكن لذاته فكونه مقدورا لا ينافي كونه محالا لغيره (٣) أقول المتأخر لا يطل المتقدم لا يوجب أيضا بل المتقدم هو الذي يوجب المتأخر إذا كان المتقدم بالعلية وأصل هذا الجواب ما مر في المذهب المتقدم (٤) أقول انما يمكن كون المقدور مشتملا كذا إذا أخذ غير مضاف إلى أحدهما بعد الاضافة إلى أحدهما

اتفق أصحابنا على أنه تعالى عالم بالعلم قادر بالقدرة حي بالحياة خلاق للفلاسفة والمعتزلة وأهم المهمات في هذه المسئلة الكشف عن محل النزاع فنقول أما نفاة الأحوال فقد زعموا أن العلم بنفس العالمية والقدرة بنفس القادرية وهما صفتان زائدتان على الذات واعترف أبو هاشم بهذا الزائد إلا أنهم قالوا لا يسمى هذا لا مورا ولا قدرة بل عالمية وقادرية فيكون الخلاف في الحقيقة لفظيا بل ذهب أبو هاشم إلى أن الأحوال والحال لا تعلم ولا يمكن تعلم الذات عليها وعندنا أن هذه الأمور معلومة في نفسها وقول أبي هاشم باطل قطعا لأن ما لا يتصور في نفسه استحالة التصديق بشيئته غيره وأما أبو علي الجبائي فإنه سلم فيها أنه معلومة فعلى هذا لا يبقى بينه وبين نفاة الأحوال من خلاف معنوى البتة وأما مشيئة والحال متناقضتان زعموا أن عالمية الله تعالى صفة مغللة لمعنى قائم به وهو العلم وهو لا يتحقق الخلاف بينهم وبين المعتزلة في المعنى وأما نحن فلا نقول ذلك لأن الدلالة ماديات الأعلى إثبات أمر زائد على الذات فاما على الأمر الثالث فلا دليل عليه البتة لا في الشاهد ولا في الغائب (١) أما الفلاسفة فنحن مذهبه أن العلم عبارة عن حصول صورة مساوية للعلوم في العالم فإذا كانت المعلومات مختلفة في الماهيات فيكون علم الله تعالى بالمعلومات أمور زائدة على ذاته وهي من لوازم ذاته وقد صرح ابن سينا بذلك في النمط السابع من كتاب الاشارات وعلى هذا فقد سلموا أن علم الله تعالى معنى قائم بذاته إلا أنهم يعبرون عن هذا المعنى بعبارة أخرى فيقولون علم الله تعالى صفة خارجة عن ذات الله تعالى متقومة بتلك الذات فكانهم عبروا عن المعنى بالصفة الخارجة وعن القيام بالذات بالتقوم بالذات فظهر أنهم يساعدون في هذه المسئلة عن المعنى بل بقي الخلاف بينهم وبين مشيئة الحال من حيث لم لا يقولون بالذات وتلك الصور اللازمة للذات وما يتو الحال مناقلا بأمور ثلاثة الذات والعالمية والعلم فظهر أن الذي يقوله نفاة الحال متناقض عليه بين كل من أقرب يكون الله تعالى عالما قادرا (٢) لئلا نابع العلم بكونه تعالى موجودا فينقر إلى دليل آخر يدل على كونه عالما قادرا والمعلوم هاتين غير المعلوم أول فعلته تعالى زائد على ذاته (٣) احتج الخصم بأمور أحدها أن علمه لو كان زائدا على ذاته كان مقتضاها أن ذاته فيكون ممكناته واجبا للعالمية

امتنع الاشتراك فيه من حيث تلك الاضافه والمقدوره غير المتماثل ممكن اضافته إلى كل واحد على سبيل البديل والمراد من كون مقدور أحدهما مقدورا الآخر

(١) أقول أكثر هذه الكلام نقل المذاهب وقوله في ابطال قول أبي هاشم أن ما لا يتصور في نفسه استحالة التصديق بشيئته غيره فيه نظر لأنه ان كان المراد أن ما لا يتصور بغيره نفاة استحالة التصديق بشيئته فذلك غير مسلم لأن النسب لا يتصور بانفرادها وقد يصدق بشيئته الغير ها وان كان المراد أن ما لا يتصور أصلا فهو حق وقوله الخلف بين أبي علي وأبي هاشم وبين أصحابنا لفظي فيه نظر لأن الزائد عندهم ليس هو وجود ولا معدوم وهو معلول العلم الذي ليس زائدا على الذات وهذا أصح بان العلم زائد وهو موجود والباقي ظاهر

(٢) أقول ابن سينا صرح بكون العلم صورة زائدة على الذات ولم يذكر قوله في القدرة ثم ذكر أخيرا أن قولنا يوافق قوله من أقرب بكونه تعالى عالما قادرا والفلاسفة يقولون أن علم الله تعالى فاعل يوجده ما هو صادر عنه والعلم والقدرة والارادة عندهم واحد بالحقيقة مختلف بالاعتبار ونحن لانقول بذلك وهم يقولون العلم ليس بمعلوم على الذات إنما هو مبدأ العالمية المحمولة على الذات فالعالمية هي الصفة توهم أيضا لا يقولون بها

(٣) أقول افتقار العلم بالوجود إلى دليل آخر يدل على العلم لا يدل على تغير الوجود والعلم فان الدليل الحال على وجود الصانع مغاير للدليل الدال على أنه واحد ومع ذلك لا يلزم كون الصانع الموجود

هذا الانسان عن أجزاء بدن ذلك الانسان الآخر فإذا ثبتت هذه المقدمات الثلاثة فقد ثبت أن حشر الأجساد ممكن وإذا ثبت الامكان فنقول ان الأنبياء عليهم السلام أخبروا عن وقوعه والصدق إذا أخبر عن وقوع شيء ممكن النوع وجب القطع بصحته فوجب القطع بصحة الحشر والنشر احتجوا على إنكاره بأن قالوا إذا قيل إنسان وأغنى ذي به إنسان آخر فتلك الأجزاء ان ردت إلى بدن هذا فقد ضاع ذلك وبالعكس وعلى التقديرين فقد تبطل القول بالحشر والنشر والجواب عنه أما على قولنا أن الانسان جوهر نوراني مشرق في داخل البدن فكل الاشكالات زائلة وأما على ظاهر قول المتكلمين فهو أن الانسان فيه أجزاء أصلية وأجزاء فضلية والمعتبر إعادة الأجزاء الأصلية لهذا

الانسان ثم ان الاجزاء
الاصلية في هذا الانسان
اجزاء فاضلة لغيره فزال
هذا السؤال والمذهب
الذي اخبرناه قريب
من هذا

المسئلة الرابعة

ثواب القبر وعذابه حق
لاننا بيننا الانسان جوهر
لطيف نوراني ساكن في
هذا البدن فبعد خراب
هذا البدن ان كان كاملا
في قوة العلم والعمل كان
في الغبطة والسعادة وان
كان ناقصا فيهما كان في
البلاء والعذاب ثم القرآن
القديم يدل عليه اما في
حق السعادة فقوله تعالى
ولا تحسبن الذين قتلوا في
سبيل الله امواتا بل احياء
عند ربهم هم يرزقون
فرحين بما آتاهم الله من
فضله واما في حق
الاشقياء فقوله تعالى
النار يعرضون عليها غدوا
وعشيا وقوله تعالى اغرقوا
فادخلوا نارنا

المسئلة الخامسة

الجنة والنار مخلوقتان اما

وتلك العلة ليست الا تلك الذات والموصوف به ليس الا الذات فتكون الذات فاعلة وقابلة مما هو محال
وثانيها ان عالمية الله تعالى واجبة والواجب يستغنى بوجوده عن العلة وثالثها لو كان له علم قديم لكان
مشاركا للذات في القدم وذلك يقتضي تماثلها وان لا يكون احدهما بكونه ذاتا والاخر صفة أولى من
العكس لانما تكون مغايرة للذات فيلزم القول بقدمه مغايرة ورابعها ان علم الله تعالى المتعلق بمعلومنا
يجب ان يكون مثالا لمعرفتنا فيلزم من حدوث علمنا حدوث علمه وخامسها ان العلم بكل المعلوم غير العلم
بغيره على ما تقدم ومعلومات الله تعالى غير متناهية فيلزم ان يكون له علوم غير متناهية والجواب عن
الاول قد تقدم وعن الثاني انه انما يتوجه على من اثبت عالميته ثم يعلمها بمعنى ونحن لا نقول به وايضا
فبتقدير القول نقول الواجب متى لا يعمل اذا كان واجبا بذاته او بغيره والاول مسلم لكن ام قلت ان
عالمية الله تعالى واجبة لذاته بل هذا اول المسئلة والثاني باطل لان وجوب العالمية بالعلم لا يوجب
استغناؤه عنه كما في الشاهد وعن الثالث ان الاشتراك في القدم اشتراك في الوصف سلبى او ثبوتى
وذلك لا يوجب التماثل اصلا كما ان الضدين لا يلزم من اشتراكهما في التضاد تماثلهما وعن الرابع
انكم ان عنيتم بالتغاير كون كل واحد منهما مخالفا للآخر وكذلك اكتمالا لنطق هذا اللفظ لعدم الاذن
وان عنيتم جواز المفارقة في الزمان والمكان والنبوت والعدم فلم قلتم به وان عنيتم معنى ثالثا فبينوه وعن
الخامس ان علمه المتعلق بمعلومنا منع علمنا يشتركان في التعلق بذلك المعلوم ولا يلزم من اشتراك الشئين
في بعض الاوازم تماثلهما وان سلمناه لكن لا يلزم من حدوث علمنا حدوث علمه كما لا يلزم من كون
وجوده تعالى مساويا لوجودنا في كونه وجودا حدوث وجوده وعن السادس ان ما الزمنا علمنا في العلم
يلزمكم في نفس العالمية وهذه المعارضة لازمة على جميع الشبه (١) وبالله التوفيق **مسئلة** الباري
تعالى ليس مریدا لله وهو قول أبي علي وأبي هاشم والخلاف فيه مع النجاشي لما تقدم في مسئلة العلم واحتج
أبو علي وأبو هاشم على انه تعالى ليس مریدا لله بانه لو كان كذلك لكان مریدا لجميع المراتد كما انه
لما كان عالما لله كان عالما بكل المعلومات لكن ذلك محال لان زيدا اذا أراد موت رجلا وهر و أراد
حياته فلو كان الله تعالى مریدا لكل المراتد لزم ان يكون مریدا لموته وحياته معا وهو محال ولما قلنا

غير ذلك الواحد وأيضا اذا دل الدليل على وجوده وأخر على كونه وجوده عين ذاته لم يدل ذلك على
ان وجوده غير كون وجوده غير ذاته يدل ذلك على تغاير الاعتبارين لا على تغاير الحقيقة
(١) اقول قوله الجواب عن الاول قد تقدم بريده نحو يزكون الشئ فاعلا وقابلا وفي تفسيرنا ان تغاير
بجواز المفارقة في أحد الامور الاربعة موضع نظر وذلك لان كثير من العلل والمعلولات بمنزلة المفارقة
مع وجوب تغايرها والاول ان يقال المتغايران هما ذاتان والذات لا تغاير صفتهما الان صفتها لا تكون
مغايرة بالذات لها اولاد ذات لها مثل ذلك لا تغاير الصفات وما قلنا في الجواب عن الخامس فيمنه نظر
لان العلم على تقدير كونه نسبة أو تعلقا الى معلوم فالنسب التي تكون الى معلوم واحدة كون متمثلة
ولا يتدفع بقياسها على الوجود ولا في الوجود وعلى وجوده وعلى وجود ما يقع بالتشكيك والواقع
بالتشكيك لا يوجب المساواة في الاوازم اما الامور المتماثلة بحسب اشتراكها في الاوازم والجواب
عن السادس الزامى وهو ان الدليل الذي اقتضى كون العلم بالمعلومات مختلفا يقتضى كون العالمية
بحسبها مختلفة متعذرة وهذا الجواب يكون على أبي هاشم وأبي علي القائمين بان العالمية زائدة على الذات
والعلم ليس بزيادة على الذات وانهم ما وردوا الزام تكثر العلوم على القائمين بكون العلم زائدا عارضوهم
بوجوب تكثر العالمية بغير هذا الدليل قوله وهذه المعارضة واردة على جميع الشبه يعني ان المعارضة
بالعالمية واردة على الشبه الست التي يوردونها في الرد على من يقول بكون العلم زائدا على الذات

أن يقول لم قلت لو كان مريد الله لكان مريد الكل المرادات والقياس على الله لم لا يسمي ولا يفتي
من جوع وقولهم لما كانت المريدية صفة ذاتية لم يكن تعلقها ببعض المرادات أولى من تعلقها
بالباقى فقد عرفت ضعفه (١) **مسألة** لا يجب وز أن يكون الله تعالى مريدا بأرادة
حادثه خلافا للمعتزلة والكرامية فهو تعالى مريد بأرادة محدثة لا في محمل وأما عند الكرامية فهو
مريد بأرادة يخلقها في ذاته لئلا نحدث الشئ لا يصح إلا بالأرادة على ما تقدم فلو كانت الإرادة
حادثه لافترقت إلى إرادة أخرى ولزم التسلسل (٢) **مسألة** كلام الله تعالى قديم
خلافا للمعتزلة والكرامية واعلم أن الجمهور من المعتزلة يوافقوننا في كونه تعالى متكلما
ويخالفوننا في قدم الكلام فاما نحن فديننا الذي يقول به المعتزلة فنحن نقول به من حيث المعنى
والذي نقول به فهم لا يقولون به البتة فاذا حاولنا كلمة المعتزلة وجب علينا أن نحقق ماهية الكلام
ثم نقيم الدلالة على أن الله تعالى موصوف بها ثم نقيم الولاية على قدمها فانهم يخالفوننا في الموضع
الثلاثة فنقول أما المقام الأول وهو المقامان الأولان وهما المقامان الصعيان مع المعتزلة فقد قدم القول فيهما وأما
الثالث فالدليل عليه من وجهين الأول أن القائل قائل أن يفتي بكون الله تعالى موصوفا بهذا
الكلام وقائل أنكر ذلك وكل من اعترف به قال أنه قديم لأن المعتزلة والكرامية لم يعترفوا بكون الله
تعالى موصوفا بهذا الكلام وإنما قالوا بحدوث الكلام الذي يكون حروفا وصوتا وإذا ثبت ذلك فلو قلنا
بحدوث هذا الكلام كان ذلك قولنا أنا وهو خرق الإجماع وهو باطل الثاني وهو أن يكون هذا
الكلام لو كان محدثا لكان أمّا أن يحدث في ذات الله تعالى فيكون محدثا للحوادث وهو محال أو
لا يحدث فيه وهو محال لأن كونه الله تعالى متكلما قد دللنا على أنه من صفاته وصفة الشئ يستحيل
أن لا تكون حاصلة فيه والجزاء أن يكون الجسم مفعولا كجسم كذا قائما بالغير وذلك محال واحتجوا بأن
أولهما أن الأمر بلا ما مورعت وهو غير جائز على الله تعالى وثانيه أنه تعالى في الازل لو كان
متكلما بيقوله أنا أرسلنا نوحا وهو أخبار عن الماضي لكان كاذبا وثالثه أن الأمة مجمعة على أن كلام
الله ناسخ ومنسوخ وسور وآيات وذلك من صفات المحدثات والجواب عن الأول أن عبادة الله بن
سعيد ذهب إلى أن كلام الله تعالى وإن كان قدما فكيف كان في الازل أمرا ولا نهيا ولا خبرا ثم صار
فيما لا يزال كذلك وهذا في غاية البعد لانا لما وجدنا في النفس طلبا واقتضاء بين الفرق بينهما وبين
الإرادة أمكننا بعد ذلك أن نشير إلى ماهية معقولة وقد عي ثبوتها لله تعالى فاما الكلام الذي يغير هذه
الحروف والاصوات ويغير ماهية الأمر والنهي والمخبر فغير معلوم التصور فكان القول بثبوت الله
تعالى في الازل محض الجهالة أما جمهور الأصحاب فقد دزعوا أن كلام الله تعالى كان أمرا ونهيا في
الازل ثم منهم من يقول المبدءوم مأمور على تقدير الوجود وهذا في غاية البعد لأن الجماد إذا لم يجر أن
يكون مأمورا فالبدءوم هو الذي هو في محض كيف بعقل أن يكون مأمورا ومنهم من قال أنه في الازل
كان أمرا من غير مأمور ثم لما استمر وبقي صار المبكثون بعد دخولهم في الوجود مأمورا من بذلك

(١) أقول ما تقدم في مسألة العلم وهو أن كون العلم بذاته مغاير العلم بأرادته يقتضي تغيرها وقياس
الإرادة على العلم لم لا يبعد التعيين لكونه تعيينا لا ولا الزام لأن المقيس عليه مجموع وهو كون العلم له
بذاته وقوله وقد عرفت ضعفه إشارة إلى أن الإرادة على تقدير كونها ذاتية لم لا يجوز أن تتعلق ببعض
المرادات دون البعض

(٢) أقول لهم أن يقولوا عليه انكم أيتم الإرادة ترجع أحد وفق الإيجاد على سائر أوقاته وجوزتم
أن لا تقادروا أن يرجع أحد مقدور به على الآتون غير مرجع فلم لا يجوز أن يصدر عن القدرة إرادة بلا
مرجع ثم نصير تلك الإرادة مريدا لها فلا يلزم التسلسل

الجنة فلقوله تعالى في
صفحتها أعدت للفقير وأما
النار فلقوله تعالى في صفحتها
فانقروا النار التي وقودها
الناس والحجارة أعدت
للكافرين وقوله تعالى
وانقروا النار التي أعدت
للكافرين واحتجوا على
أنها غير مخلوقة بأنها لو
كانت مخلوقة الآن وجب
أن لا ينقطع نعيمها لقوله
تعالى أكلها دائم ويجب
عدمها يوم القيامة لقوله
تعالى كل شئ هالك إلا
وجهه قلنا يحمل قوله
تعالى أكلها دائم على
ما يحصل بعد دخول
المكلفين الجنة أو يدخل
التخصيص في عموم قوله
كل شئ هالك إلا وجهه

المسألة السادسة

يجب الإيمان بأن الله تعالى
يخرب السموات والأرض
والدليل عليه أنا بينا أن
الأجسام كلها متمثلة
في كل ما يصح على بعضها
يصح على الباقي وذلك
يدل على أن المخبر بها وتغيير
صفاتها يمكن والله قد

ورده فوجب الاقرار

المسئلة السابعة

وزن الاحمال حق ويكون
المراد منه اما وزن محائف
الاحمال أو ان الله تعالى
يظهر الرحمان في كفة
الميزان على وفق مقادير
أفعالهم في الخير والشر
وكذلك انطاق الجوارح
بمكن لان البنية است
شرط الوفاء والنجاة والله
تعالى قادر على كل
الممكنات وكذا القول في
الحوض والصراف

المسئلة الثامنة

قوابل أهل الجنة وعذاب
أهل النار دائم وقال أبو
الحذيل ان ذلك ينتهي الى
مكون دائم يوجب اللذة
لأهل الجنة والألم للأهل
النار وقال جمهور المعتزلة
والخوارج ان الثواب
والعقاب ينقطع ودليلنا
ان هذا القوام أمر ممكن
والإفيلزم الانتهاء الى وقت
بمقتل الشيء من الامكان
الذاتي الى الامتناع الذاتي
وهو محال واذا كان للدوام

الامر وضرب يوله مثالا وهو ان الانسان اذا أخبره النبي الصادق بأن الله تعالى سيرزقه ولما أولئكته يموت
قبل ولادته فانه ربما قال لبعض الناس اذا أوردت ولدي بالغافل له أباك يا ربك بخصيل العلم فنه فانه قد
وجد الامر والمأمور معدوم حتى انه لو بقي ذلك الامر الى أن يلج غ ذلك الصبي اصابه ما مور بذلك الامر
وعن الثاني ان الخبر في الازل واحد ولا يكتنه مختلف اضافته بحسب اختلاف الاوقات وبحسب ذلك
تختلف الالفاظ الدالة عليه كافي العلم وعن الثالث ان تلك الصفات عائدة الى هذه الحروف والاصوات
ولا نزاع فيه انما الكلام في الصفة القديمة التي دلت هذه العبارات عليها (١) **مسئلة** هذه الصفة
القديمة اسماء بالكلام عندنا واحدة فلاذ البعض أصحابنا فانه لم أثبتوا خمس كلمات الامر والنهي
والخير والاستحباب والنداء لانه حقيقة الكلام هي الخبر والامر والنهي أيضا خبر لانه اخبار عن ترتيب
الثواب والعقاب على الفعل والترك (٢) **مسئلة** خبر الله تعالى صدق لان الكذب نقص وهو
على الله محال ولانه لو كان كاذبا لكان كاذبا بكذب قديم ولو كان كذلك لاستحال منه الصدق ولكن
التالي محال فان كل من علم شيئا صح منه ان الخبر في نفسه عنه خبرا صدقا وذلك معلوم بالضرورة
لا يقال محال ان ما ذكرته يدل على ان ذلك الخبر القديم صدق لا يكتنه لا يدل على كون هذه الالفاظ
صدقا لاننا نقول بالمعتزلة هذا أيضا لازم عليكم لانكم جوزتم الحذف والاضمار لكثرة لانطاع عاينها وتجويز
ذلك يرفع الوثوق عن هذه الظواهر (٣) **مسئلة** نحن نعلم بالضرورة ان ذلك الكلام القديم غير

(١) أقول قول عبد الله بن سعيد ان الكلام الازلي قديم غير باطل بوجه آخر وهو ان التغيير لا يمكن
الا عند انتفاء شيء أو حدوث شيء فالازل لا يمكن أن يتغير والا لولى أن يقال الكلام وان كان صفة
قديمة يمكن كون الاصوات والحروف الدالة على تلك الصفة هي ما نزل على الانبياء وهم هو ما وبلغوها
الى أممهم فهي الموصوفة بالتغير والتكثير والنزول لا مدلولها التي هي تلك الصفة القديمة وقوله
هذا الكلام لو كان محدثا لكان اما أن يحدث في ذات الله تعالى وهو ممنوع أقول هذا هو مذهب
الكرامية وهم يجوزون كونه تعالى محلا للحوادث وقوله أولا يحدث وهو محال لان كونه تعالى شت كل ما
من صفاته وصفة الشيء تسهيل ان لا تكون حاصلة فيه أقول المصنعة والكلام يجوز أن يكون
في غيره كما ان الخالق والرازق مصنعة والخلق والرزق لا يجب أن يكون موجودا فيه وبالله الكلام
ظاهر

(٢) أقول أساليب الكلام ليست بمصورة في هذه الصفة ومدلول هذه الصفة أكثر من خمسة
يمكن أن يكون واحدا هو القديم والدلائل كثيرة ولا فائدة في جعل الكلام خبرا واحدا فان الخبر ليس
بحقيقة تلك الصفة لتركبه من ذكر الخبر عنه وذكر الخبر واقتباط الخبر يجوز مع تركبه أن يكون
دليلا على مبدأ واحد واذا كان كذلك فاقول بان الامر والنهي خبرا لكونه اخبارا عن ترتيب
الثواب والعقاب على الفعل والترك ليس بشيء لان المدلول بالذات يغاير المدلول بالعرض ضرورة
(٣) أقول الحكم بان الكذب يقتضي ان كان عقليا كان قولنا بحسن الاشياء وقبحها عقلا وان كان معيا
لزم للورود وقوله لو كان كاذبا لكان كاذبا بكذب قديم ولاستحال منه الصدق بنى على ان كلامه القديم هو
عين الخبر ومع ذلك فهو خبر واحد لا غير ولم يصح كل واحد منهما ما قال على المعتزلة ليس بوارد عليهم
لانهم يقولون هذا مبادي المكافئين وازاحة عنهم واجبان على الله تعالى وعلى تقدير تجويز ما يرفع الوثوق
عن كلامه تعالى يقع عنه الاختلال الواجب وهو محال فمهم لا يجوزون الحذف والاضمار بالمقتضين
لخبر المكافئين في تكاليفهم فهذا ما على كلامه والاولى أن يثبت ذلك باجماع جميع العقلاء وان كانوا
مختلفين في تعليله

مسموع لأن وهل يصح أن يكون مسموعا - إذ اجماع لم يبق عندي عليه دليل لانا حوزنا رتبة ما ليس
 بجسم ولا بعرض لانه لما رأينا الجسم والعرض وثبت انه لا بد من علة مشتركة وانه لا ممتنع ترك الـ
 الوجود لاجرم قلنا يجب وزر رتبة كل موجود وأما في هذه المسئلة فالسمع لم يتعلق بالاجسام
 والاصوات حتى يقتصر على علة مشتركة بل السمع لم يتعلق بالاصوات بخلاف أن تكون علة صحة
 المسموعة هي الصوتية فقط وحينئذ لا يكون ذلك الكلام مسموعا (١) **مسئلة** زعم بعض فقهاء
 الحنفية أن التكوين صفة أزلية لله تعالى وان المكون محدث فنقول لهم القول بان التكوين قديم
 ومحدث يستدعي تصور ماهية التكوين فان كان المراد منه نفس مؤثرة القدرة في المقدور فهي
 صفة نسبية والنسب لا يوجد الا عند وجود المتسبين فيلزم من حدوث المكون حدوث التكوين
 وان عنيتم صفة مؤثرة في وجود الاثر فهي عين القدرة وان عنيتم به أمران التامينوه قالوا القدرة
 صفة مؤثرة في صحة وجود المقدور والتكوين مؤثر في نفس وجود المقدور دور قلنا القدرة
 لا تأثير لها في كون المقدور في نفسه جازا الوجود لان ذلك له لقائه وما بالذات لا يكون بالغير فلم يبق
 الا أن يكون تأثيرا في وجود المقدور تأثيرا على سبيل الصحة لا على سبيل الوجوب فلما ثبتت الصحة
 أخرى لله مؤثرة في وجود المقدور لا كان تأثيرا في المقدور وان كان على سبيل الصحة كان عين
 القدرة فيلزم اجتماع المتلزم ويلزم اجتماع صفتين متقابلتين بالتأثير على المقدور الواحد وهو محال
 وان كان على سبيل الوجوب لزم استحالة أن لا يوجد ذلك المقدور ومن الله تعالى فيكون الله تعالى
 موجبا بالذات لافعال الاختيار وهو باطل بالانقاضي وأما فالقدرة تنافي هذه الصفة لان الموجب
 بالذات لا يكون قادرا مختارا (٢) **مسئلة** الظاهريون من المتكلمين زعموا انه لا صفة لله تعالى
 وراء السبعة أو الثمانية وأثبت أبو الحسن الأشعري البصيرة وراء القدرة وأوجه صفة وراء الوجود

(١) لقائل أن يقول الكيفيات المدركة بالسمع كالثقل والحدة والكيفيات بهاتين تقوم الحروف
 وتختلف باختلافها مغايرة للصوت المشترك المسموع مع الجمع والعلة المشتركة المقتضية لصحة كونها
 مسموعة أما الوجود وأما العرضية ولا تقوم للعرضية الا لقيام بالغير والصفات قائمة بالغير فاذا لزم
 من ذلك صحة كون الكلام الذي صفة مسموعا كما قبل في الرؤية وظاهر أن هذه وأمثالها بحالات
 بعيدة عن العقل والحق الرجوع في أمثال هذه المسائل الى السمع والتوقف فيما لم يرد منها

(٢) أقول انما أخذ التكوين من قوله تعالى انما أمرنا بالشيء اذا أردناه أن نقول له كن فيه كون
 بفعل قوله كن مفعلا على الكون وهو المسمى بالامر والكلمة والتكوين والاخذ تراعى والابحار
 والخلق الفاظ تشترك في معنى وتنبأين بمعنى والمعنى ترك فيه كون الشيء موجبا من العدم ما لم يكن
 موجودا وهي أخص تعلقات القدرة لان القدرة متساوية بالنسبة الى جميع المقدورات
 وهي قائمة لما يدخل منها في الوجود ودولست صفة صليحة تعقل مع المتسبين بل هي صفة
 تقتضي بعد حصول الاثر تلك النسبة وأما ادعاء انهم قالوا القدرة مؤثرة في صحة وجود المقدور
 فليس يصح انما الصحيح أن القدرة متعلقة بصحة وجود المقدور والتكوين متعلق بوجود
 المقدور ومؤثر فيه ونسبته الى الفعل الحادث كنسبة الارادة الى المراد والعلم والقدرة لا يقتضيان
 كون المقدور والمعلوم موجودين بهما والتكوين يقتضيه وقالوا بأزلية لقولهم بامتناع قيام
 الحوادث بذاته تعالى وقوله وان كانت تلك الصفة مؤثرة على سبيل الوجوب كان الله تعالى موجبا
 ليس بشيء لان ذلك الوجوب يكون لاحقا لاسباقه في اذا أراد الله تعالى خلق شيء من مقدوره وانه
 كان حصول ذلك الشيء واجبا فيه لا معنى انه كان واجبا ان يخلقه قوله ان عنيتم به صفة مؤثرة في
 وجود الاثر فهو عين القدرة بخلافه ان القدرة لو كانت مؤثرة لكان جميع المقدورات اثرها فيكون

ممكنا وقد أخبر الله
 الصادق وحبب الاكسار
 به احتجوا بأنه تعالى ان
 لم يعلم كمية عدد انفسهم
 كان ذلك تجهيلا لله تعالى
 وان كان عالما بكمياتها
 كانت الاعداد متناهية
 والجواب انه تعالى يعلم
 كل شيء كما هو في نفسه
 فلما لم يكن لتلك الحوادث
 أعداد متناهية امتنع ان
 يعلم كونها متناهية

المسئلة التاسعة

العمل لا يكون علة
 لاصحاق الثواب فلا
 لم تنزله البصرة لنا وجوه
 الاول انه لو وجب على الله
 تعالى اقطاع الثواب فاما
 أن يقدر على الترك أو
 لا يقدر على الترك فان قدر
 على الترك وجب أن يصير
 مستحقا للندم مؤثرا
 بالنقصان وهو على الله
 تعالى محال وان لم يقدر
 على الترك فذلك قدح في
 كونه فاه لا قادرا مختارا
 الثاني ان الله تعالى على
 العبد مدنها عظيمة وتلك
 النعم توجب الشكر

والطاعة ولما وقعت هذه
الاطاعات في مقابلة الذم
السابقة امتنع ككونها
موجبة بعد ذلك للشواب
لان اداء الواجب لا يوجب
شيئا آخر الثالث ان ادلنا
على ان فعل العبد انما
وقع لان مجموع القدرة مع
الداعي يوجب وهو فعل
الله تعالى وفاعل السبب
فاعل للسبب ففعل العبد
يكون فاعله لا الله تعالى
وفعل الله تعالى لا يوجب
شيئا على الله تعالى

المسئلة العاشرة

من الناس من قال ان
الوعد الوارد في الكتب
الالهية انما جاء للتخويف
فاما فعل الايام فذلك
لا يوجب دواحتج عليه
بوجوه الاول ان ذلك
العقاب ضرر حال عن
النفع فيكون فيها ما نه
ضرر فظاهرا وما نه خال
عن النفع فلان ذلك النفع
يمنع عوده الى الله تعالى
لانه تعالى منزعا عن
المضار والمنافع ويمتنع
عوده الى ذلك العبد

وانت الاستواء صفة أخرى وأثبت أبو إسحق الاسفرائيني صفة توجب الاستغناء عن المتكامل وأثبت
الغاضي صفات ثلاثة أخرى وهي ادراك الشئ والقوى والشم وأثبت عبد الله بن سعيد القدم صفة وراء
البقاء وأثبت مثبتو الحال العالمية أموراء العلم وكذا القول في سائر الصفات وأثبت أبو سهل الصعلوكي
لله تعالى بحسب كل معلوم علما وبحسب كل مقدور قدرة وأثبت عبد الله بن سعيد الرحمة والكرام
والرضا والسخيطة صفات وراء الارادة والانصاف انه لا دلالة على ثبوت هذه الصفات ولا على نفيها
فوجب التوقف واحتج من حصر الصفات في السبعة أو الثمانية بانا كلفنا بكمال المعرفة وكمال المعرفة
انما يحصل بمعرفة جميع الصفات ومعرفة جميع الصفات لا يتأتى الا بطريق ولا طريق الاستدلال
بالافعال والتزويه عن النقائص وهذا ان الطريقان لا يدلان الا على هذه الصفات والجواب لم قلت انا
أمرنا بكمال المعرفة ولم لا يجوز أن يقال انما أمرنا بان نعرف من صفات الله تعالى الا القدرة الذي
يتوقف على العلم به تصديق محمد عليه الصلاة والسلام سلمناه لكان لا نسلم انه لا بد من الدليل سيما
وعندنا تلك الكايف بامرها تلك كيف ما لا يطلق سلمناه لكان لم قلت ان الاستدلال بالافعال والتزويه الله
عن النقائص لا يدل الا على هذه الصفات (١) ذهب خراسان من المتكلمين والغزالي من
المعتزلة الى انهم اعلوا هذه الصفات حقيقة ذات الله تعالى وهو قول الحكماء وذهب جمهور المتكلمين منا ومن
المعتزلة الى انها معلومة هذه المتكلمين منا ومن المعتزلة اننا نعرف وجوده ووجوه عين ذاته فلا بد وان
نسلم ذاته والالكان انشئ الواحد بالاعتبار الواحد معلوم بما هو ولا جهة الفريق الثاني من وجهين
الاول اما المعلوم عندنا منه سبحانه اما السلوب كقولنا ليس بحسب ولا جوهر ولا عرض ولا شئ
ان الماهية مغايرة لسلب ما عداها ههنا واما الاضافات كقولنا قادر عالم فلاشك ان الماهية مغايرة
لهذه الاضافات لان المعلوم عندنا من قدرة الله تعالى انه أمر مستلزم للتأثير في الفعل هل سبيل الصحة
في ماهية القدرة مجهولة والمعلوم ليس الا هذا اللازم وهو التأثير بخصوص وكذلك المعلوم عندنا من
علم الله تعالى ليس الا انه أمر يلزمه الاحكام والانتقان في الفعل في ماهية ذلك العلم غير هذا الاثر والمعلوم
ليس الا هذا الاثر فظهر ان ماهية صفات الله تعالى غير معلومة لنا وبقدرة ان يكون معلومة لكن
العلم بالصفة لا يستلزم العلم بماهية الموصوف على التفصيل والادل الاستقراء على سبيل الانصاف
اننا لا نعلم من الله تعالى الا السلوب والاضافات وثبت ان العلم به لا يستلزم العلم بالماهية ثبت اننا لا نعلم
حقيقة الله تعالى الثاني ان اقليدس في اول هذا الكتاب انه لا يمكن ان تتصور شيئا الا الذي ندركه بحواسنا
أو نتجده من نفوسنا أو نتصوره من عقولنا أو ما يتركب عن أحدهم هذه الثلاثة فالماهية الالهية خارجة عن
هذه الاقسام الثلاثة فهي غير معلومة لنا (٢) ذهب مسئلة (٣) الله تعالى يصح ان يكون مرثيا خلاقا لجميع

موجودا ولا يلزم من اثبات التكوين جميع المثلين لان متعلق القدرة غير متعلق التكوين فهو هذا
ما يمكن أن يقال من جانبهم والحق ان القدرة والارادة مجموعتين هما اللذان يتعلقان بوجود الاثر ولا
حاجة معهما الى اثبات صفة أخرى

(١) أقول مثبتو الحال القائلون بأن العالمية صفة لا يقولون ان العلم صفة بل يقولون العالمية معللة
بالعلم والعلم معنى فلا يزيدون على صفة واحدة من باب العلم وكذلك في سائر الصفات والذين يقولون
بالصفات الزائدة لا يقولون ان اثبات الصفات يكون من جهة الافعال أو التزويه فقط بل يقولون
السمع أيضا طريق آخر في أمثالها وانما أثبتوها لورود النص بها وكونها غير مرادفة لسائر الصفات
(٢) أقول القول بأن المعلوم منه تعالى اما السلوب والاضافات ليس يسلم عند المتكلمين لانهم
يقولون وجود الله تعالى معلوم وليس هو صفة سلبية ولا اضافية والحكماء يقولون في الجواب عنه

الفرق وأما الفلاسفة والمعتزلة فلا إشكال في مخالفتهم وأما المشبهة والكرامية فلا تهم انما حوزوا
 رؤيته لا اعتقادهم كونه تعالى في المكان والجهة وأما بتقدير ان يكون هو تعالى منزها عن الجهة فهم
 يحيلون رؤيته فثبت ان هذه الرؤيوية المنزمنة عن الكيفية مما لا يقول به أحد الا أصحابنا وقيل
 الشرع في الدلالة لا بد في تخصيص محل النزاع فان القائل أن يقول ان أردت بالرؤية الكشف التام
 فذلك مسلم لان المعارف تصير يوم القيامة ضرورية وان أردت بها الحالة التي نجد هاهنا أنفسنا عند
 ابصارنا الاجسام فذلك مما لا نزاع في انتفائه لانه عندنا عبارة عن ارتسام صورة المرئي في العين أو عن
 اتصال الشعاع الخارج من العين الى المرئي أو عن حالة مستلزمة لارتسام الصورة أو لخروج الشعاع وكل
 ذلك في حق الله تعالى محال وان أردت به أمرا نالنا فلا بد من افادة تصويره فان التمدد في مسموق بالتصور
 والجواب ان اذا علمنا الشيء حال تلاترأه ثم رأيناه فانا ندرك تفرقة بين الحالين وقد عرفت ان تلك التفرقة
 لا يجوز زعموها الى ارتسام الشئ في العين ولا الى خروج الشعاع منها فهي عائدة الى حالة أخرى مسمومة
 بالرؤية فتدعي ان تعلق هذه الصفة بذات الله تعالى جائز هذا هو البحث عن محل النزاع والمعتقد ان
 الوجود في الشاهد على لعمري رؤية فيجب ان يكون في الغائب كذلك وهذه الدلالة ضعيفة من وجوه
 أحدها ان وجود الله تعالى عين ذاته وذاته محال فالغيره فيكون وجوده محال فالوجود غيره فلم يلزم من
 كونه وجودا على لعمري رؤية كونه وجوده كذلك سلما ان وجوده ليساوي وجود الله تعالى وبمجرد
 كونه وجودا لكان لا نسلم ان صحة الرؤية في الشاهد مفعلة الى العلة فاننا بينا ان الصحة ليست أمرا ثبويا
 فتكون عدمية وقد عرفت ان العدم لا يعمل سلما ان صحة الرؤية في الشاهد مفعلة فلم قلت ان العلة هي الوجود قالوا
 لان ترى الجوهر واللون قد اشتركا في صحة الرؤية والحكم المشترك لا يبدله من علة مشتركة ولا مشترك
 الا الحدوث والوجود والحدوث لا يصلح للعلة لانه عبارة عن وجود مسموق بالعدم والعدم في محض
 والعدم السابق لا يدخل له في التأثير فيبقى المستقل بالتأثير محض الوجود فنقول لا نسلم الجوهر مرئي على
 ما تقدم سلما لكان لا نسلم ان صحة كون الجوهر مرئيا يمنع حصولها في اللون مرئيا فلم لا يجوز ان يقال
 الصمتان نوعان تحت جنس الصحة تحقيقا الى صحة كون الجوهر مرئيا يمنع حصولها في اللون لان اللون
 يستحيل ان يرى جوهرا او الجوهر يستحيل ان يرى لونا وهذا يدل على اختلاف هاتين الصفتين في
 الماهية سلما للاشتراك في الحكم فلم قلت انه يلزم من الاشتراك في الحكم الاشتراك في العلة بيانه
 ما تقدم من جواز تعليل الحكمين المتماثلين بعلمتين مختلفتين سلما وجوب الاشتراك فلم قلت انه
 لا مشترك سوى الحدوث والوجود عليك الدلالة ثم نحن نذكره وهو لا يمكن ولا شك ان الامكان
 مغاير للحدوث فان قلت الامكان عدمي قلت فاما كان الرؤية أيضا عدمي ولا استبعاد في تعليل عدمي
 بعدم سلما لانه لا مشترك سوى الحدوث والوجود فلم قلت ان الحدوث لا يصلح قوله لانه عبارة عن
 ان الوجود المعلوم هو المشترك الذي يحمل عليه تعالى وعلى غيره لا بالسواء بل بالتشكيك والموضوع
 بهذا المحمول هو حقيقة تعالى الواجب وجودها لذاته التي لا يهـ برعها الا بوصف سـ لمـي
 أو اضافي فيقال مثلا لا الوجود القائم بذاته الذي ليس بعارض لماهية ولونه هذا هو الامر المشترك
 المقارب المقارن للسلوب أو تلك الحقيقة فـ برمه لومة لغيره تعالى وأما الدلائل الثاني فهو ما اخترعه
 بناء على مذهبه في التصورات وقوله لا يمكن ان نتصور الا الذي ذكره فحتاج الى البيان ولم لا يجوز
 أن يكون البعض مما ذكره ملزوما لمعرفة واللازم لا يكون مما ذكره لانه برده بما يتصوره من عقولنا
 البديهيات لا غير صاحب الكتاب يذهب الى ان ماهيته تعالى غير وجوده ولذلك يذهب الى ان
 وجوده معلوم وماهيته غير معلومة

المذهب وهو معلوم
 بالضرورة وينتفع عوده الى
 غيره لانه لا نفع يريد الله
 اتصاله الى عبد الا وهو
 قادر على فعله بدون اتصال
 هذا الضرر الى هذا المذهب
 وأيضا فإتصال الضرر الى
 حيوان لاجل أن ينتفع به
 حيوان آخر ظلم فثبت انه
 ضرر خال عن النفع من
 كل الوجود وهو هذا لا يليق
 بأرحم الراحمين الثاني
 ان العبد يقول يوم القيامة
 بالله العالمين هذه الاشياء
 التي كلفتني بها وعصيتك
 فيها ان كانت خالصة عن
 الحكمة والغرض كان
 التعذيب على تركها
 لا يليق بالرحمة وان كانت
 مشتملة على الحكمة
 والغرض فتلك الحكمة ان
 عادت اليك فانت محتاج
 الي وان كان المقصود من
 تكليف بها هود منافعها
 الى فلما تركتها فاصرت
 الا في حق نفسي فكيف
 يليق بالحكيم أن يذهب

مجموع عدم وجود قلنا لا نسلم بل هو عبارة عن كون الوجود مسبوقا بالعدم ومسبوقا بالوجود بالعدم غير نفس العدم والدليل عليه ان الحدوث لا يحصل الا في أول زمان الوجود وفي ذلك الزمان مستقبل حصول العدم فلما ان الحدوث كيفية زائدة على العدم سلما ان المصحح هو الوجود فلم قلت انه يلزم من حصوله في حق الله تعالى حصول الصفة فان الحكم كما يعتد به في حق الله حصول مقتضى يعتبر فيه أيضا انتفاء المانع فاعلم ماهية الله تعالى أو ماهية صفة من صفاته ينافي هذا الحكم وما يحققه ان الحياة مصححة للجهل والشهوة ثم ان حياة الله تعالى لا تصححها الا لان الاشتراك ليس الا في اللفظ أو اشتراك في المعنى لا كمن ماهية ذات الله تعالى وماهية صفة من صفاته ينافيها وعلى التقديرين فانه يجوز في هذه المسئلة ذلك أيضا سلما انه لم يوجد المنافي لا كمن لم لا يجوز ان يكون حصول هذه الرؤية في أعيننا موقوفا على شرط يمنع تحققه بالنسبة الى ذات الله تعالى فانا لا نرى المرئي الا اذا انطبعت صورة صغيرة متساوية للرئي في الشكل في أعيننا وفي المحتمل أن يكون حصول الحالة المسماة بالرؤية مشروطا بحصول هذه الصورة أو كان مشروطا بحصول المقابلة ولما استنتج حصول هذه الامور بالنسبة الى ذات الله لا جرم امتنع علينا ان نرى ذات الله تعالى (١) والمعتمد في المسئلة الدلائل السبعية أحدها أن رؤية الله تعالى معلقة باستقرار الجبل وهو ممكن والعقل على الممكن ممكن فالرؤية ممكنة فان قيل لا نسلم انه علق الرؤية على شرط ممكن بل على شرط محال لانه علقها على استقرار الجبل حال كونه مقهورا وذلك محال وانما قلنا انه علقها على استقرار الجبل حال كونه مقهورا لان صفة ان اذا دخلت على الماضي ماضى ماضى مستقبل فقوله أن استقرارى لو صار مستقبل في الزمان المستقبل فسوف ترانى ثم انه في الزمان المستقبل اما أن يقال انه صار مستقبل أو صار مستقبل فاما صار مستقرا وجب حصول الرؤية لوجوب حصول المشروط عند حصول الشرط فلما لم يحصل الرؤية بالاجماع علمنا ان الجبل لم يستقر واذا لم يكن مستقرا كان مقهورا ضرورة انه لا واسطة بين الحركة والسكون فان الجبل حال ما علق الله الرؤية باستقراره كان مقهورا كونه مستقرا ان استقراره المتحرك حال كونه مقهورا محال فثبت ان الشرط ممتنع فلا يلزم القطع لجواز المشروط والجواب سلما ان الجبل في تلك الحالة كان مقهورا كمن الجبل بما هو جبل يصح السكون عليه والمذكور في الآية ليس الا ذات الجبل وأما المقتضى لامتناع السكون فهو حصول السكون فإذا القدرة المذكورة في الآية منشأ الصفة الاستقرار وما هو المنشأ لامتناع الاستقرار مقهورا غير المذكور في الآية فوجب القطع بالصفة (٢) وثانيها ان موسى عليه الصلاة والسلام سأل الرؤية ولولم تكن الرؤية جائزة لكان سؤال موسى عبثا أو جهلا وثالثها

حيوانا لا جل أنه قصر في حق نفسه ويجرى هذا مجرى من يقول لعدم حصول لنفسه هذا الدائق لتنتفع به فاذا قصر فيه أخذه المولى وقطع أعضائه اربارا بالاجل أنه قصر في نفسه ميل ذلك الدائق لنفسه وهذا بخلاف المولى اذا أمر عبده بفعله فانه يحسن منه عقابه وذلك لان المولى ينتفع بذلك الفسهل ويضربه تركه فلا جرم يحسن منه أن يعاقبه على ذلك وتركه وأما في حق الله تعالى فهو ذلك محال قطعاً فظهر الفرق والثالث ان جميع أفعال العبد من موجبات أفعال الله تعالى فكيف يحسن التعذيب منه

المسئلة الحادية عشر
منهم من سلم حسن عذاب الكفار الا الله قال ان المسلمين لا يعذبون لقوله تعالى ان الخزي اليهم والسوء على الكافرين

(٣) أقول تلخيص دعوى الرؤية ان الحالة الحاصلة عند ارتسام الشبه في العين أو خروج الشعاع منها المغيرة للحالة الحاصلة عند العلم ممكن أن يجعل مع عدم الارتسام وخروج الشعاع وعلى المانع منه الدليل فبهذا الوجه يقول انه جائزة على الله تعالى ويحتاج في اثبات كون تلك الحالة غير الكشف التام الى دليل والاستدلال بالقياس التمثيلي في هذا الموضع كما بينه ضعيف واعتراضه عليه واردة (٢) أقول يمكن ان يقال على قوله المذكور في الآية منشأ الصفة الاستقرار لا لامتناعه ان المذكور في الآية هو وقوع السكون في حال النظر الى الجبل الذي عبر عنه بقوله عز من قائل فان استقر مكانه له الصفة السكون التي تلزم ماهية الجبل عند عدم الاشتراط بالحركة وتلك الحالة تلزم الحركة فلا يمكن معها الصفة السكون وعلى قوله وجوب حصول المشروط عند حصول الشرط مؤاندة لفظية فان من الواجب أن وجوب المشروط عند حصول شرط به تتم عليه العلة فان حصول الشرط مطلقا لا يوجب حصول المشروط اذا لم تكن العلة حاصلة أو كانت حاصلة لكنهما معوزة لشرط آخر

قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة والنظر اما أن يكون عبارة عن الرؤية أو عن تقلب
 الخدقة نحو المرئى التماسا لرؤيته فان كان الاول مع الغرض وان كان الثاني تعذر حله على ظاهره
 فلا بد من حله على الرؤية لان النظر كالسبب للرؤية والتعسير بالسبب عن المسبب من أقوى وجوه
 الجواز لا يقال لم كان ذلك التأويل أولى من تأويلنا وهو أن يكون الى واحد الا لا فيكون المراد وجوه
 يومئذ ناظرة نعمه ربها منتظرة أو نقول المراد الى ثواب ربها ناظرة لاننا نقول أما الاول فباطل لان الانتظار
 سبب الغم والآية مسبوقة لبیان النعم وأما الثاني فالنظر الى الثواب لا بد وان يحمل على رؤية الثواب
 والافتقار الى الخدقة نحو الثواب من غير الرؤية لا يكون من النعم البتة وإذا وجب اضممار الرؤية لا محالة
 كان اضممار الثواب اضممارا للزيادة من غير دليل فوجب ان لا يجوز (١) اخرج الخصم بأمور أحدها
 قوله تعالى لا تدرى الا بصار والاستدلال به من وجهين الاول ان ما قبل هذه الآية وما بعدها مذكور
 في معرض المدح فوجب أن تكون هذه الآية مدحاً فإما القاء ما ليس بمدح فيما بين المدحين ركيك
 كما يقال فلان أجل الناس وأكل الخبز وأستاذ الوقت وإذا كان في الإدراك مدحاً كان ثبوته نقصاً
 والنقص على الله محال الثاني ان قوله تعالى لا تدرى الا بصار يقتضى أن لا تدرى الا بصار في شيء من
 الاوقات لان قولنا تدرى الا بصار يناقض قولنا لا تدرى الا بصار بدليل انه يستعمل كل واحد من
 القولين في تكذيب الآخر وإذا صدق أحدهما نقض به كذب الآخر فوجب كذب قولنا لا تدرى
 الا بصار مراداً ثبت ذلك ثبت كذب قولنا تدرى بصار واحد أو بصار ضرورة أن لا فائز بالفرق
 وثانها انه تعالى لو كان مرثياً رأيناها الآن وثالثها انه لو كان مرثياً لكان مقابلاً أو في حكم المقابل وقولنا
 في حكم المقابل احتراز عن رؤية الانسان وجهه في المرأة وعن رؤية الاعراض والجواب عن الاول
 اننا نقول بوجوب الآية لان الإدراك هو رؤية الشيء من جميع جوانبه لان أصله من اللحوق وذلك
 انما يتحقق في المرئى الذي يكون له جوانب ولما كان ذلك في حق الله تعالى محالاً لاجرم يستحيل أن
 يكون مدركاً فلم قلت انه ليس برئى وعن الثاني نأيننا أن عند حضور المرئى وحصول شرائط التحجب
 الرؤية سلمنا وجوبها في المرثيات التي في الشاهد فعلا للتشيعات التي يذكرونها فلم قلت انها واجبة
 في رؤية الصانع وان رؤية المخلوقات مخالفة لرؤية الله تعالى ولا يلزم من وجوب حصول رؤية
 المخلوقات عند حضور شرائط وجوب رؤية الله تعالى عند حضور شرائط وعن الثالث ان
 قولهم المرئى يجب أن يكون مقابلاً أو في حكم المقابل ليس من المتنازع أم يقول ثبت انه يجب أن يكون
 كذلك في الشاهد فلم قلت انه يجب أن يكون كذلك في الغائب وتقريره ما ذكرناه الآن (٢) **مسألة (٢)**

(١) أقول للخصم ان يقول الآية تدل على ان الحال التي عبر عنه تعالى بقوله وجوه يومئذ ناضرة متقدمة
 على حالة استقرار أهل الجنة وأهل النار في النار بدليل قوله تعالى وجوه يومئذ باسرة تظن ان
 بفعل بها فآخرة فان في حالة استقرار أهل النار في النار قد فعل بها الفاترة وان كان ذلك كذلك فانتظار
 النعمة بعد البشارة بما فرح يقتضى نصارة الوجه وليس ذلك الانتظار سبب الغم كما كان من ينظر خلعة
 الملك حين وعدها ويتيقن انها تصل اليه عن قريب لا يغم للانتظار ذلك وانتظار العقاب بعد الانذار
 بورد مغم عظيم يقتضى سارة الوجه كمن ينظر ان يعاقب حين يتيقن لورود العقاب عليه عن قريب
 وقوله يجب اضممار الرؤية في النظر الى الثواب بمعنى الانتظار ليس بوارد لان النظر عبارة اما عن الرؤية
 أو عن تقلب الخدقة نحو الثواب بعد الاشارة انتظار الوصوله من النعم كما بينا فلا يحتاج الى اضممار الرؤية
 (٢) أقول في الإدراك عنه تعالى مدح فالإدراك نقص ليس بشيء لأن المدح يكون له في
 الإدراك البصري فالتقص يكون هو الإدراك والله تعالى منزوع عن ذلك بالاتفاق وقوله إدراك الشيء

ولقوله تعالى انا قد أوحى
 اليك ان العذاب على من
 كذب وتولى ولقوله تعالى
 كلما أتى فيها فوج سألهم
 خزنتها ألم يأتكم نذيراً قالوا
 بلى قد جاءنا نذير فكذبنا
 وقلنا ما نزل الله من شيء
 ان أنتم الا في ضلال كبير
 فقلت هذه الآية على ان
 كل فوج يدخل النار
 يكون مكذباً بالله وبرسوله
 فن لم يكن كذلك وجب ان
 لا يدخل النار

المسألة الثانية مشتركة
 الذين سلموا ان الفاسق
 من أهل الصلاة يدخل
 النار اختلفوا فقال أهل
 السنة ان الله تعالى يعفو
 عن البعض والذين يدخلهم
 النار لا بد وأن يخرجهم
 منها وقالت المعتزلة عذاب
 الفاسق مؤبداً لنا وجوه
 الاول قوله تعالى ان الله
 لا يفر أن يشرك به ويغفر
 ما دون ذلك لمن يشاء وجه
 الاستدلال به ان تقدير
 الآية ان الله لا يفر أن

الاله تعالى واحد لا نالوقدرنا الهين لكان اما ان يصح من أحدهما ان يفعل فعلا على خلاف الآخر
أولا يصح فان صح فانه نذر ذلك لان ما ليس بممتنع لا يلزم من فرض وقوعه محال والالكان ممتنع لا يمكن
وعند وقوع ذلك الاختلاف فاما ان يحصل مرادهما فيكون الجسم الواحد مقهورا كما كنا وهو محال
أولا يحصل مرادهما وهو ايضا محال لان المانع من وجود مراد كل واحد منهما وجود مراد الآخر
فامتناع مراد كل واحد منهما موقوف على حصول مراد الآخر فلو امتنع معالوج - داما هو محال
أو يحصل مراد أحدهما دون مراد الثاني وهو ايضا محال لان كل واحد منهما قادر على ما لا نهاية له
فلا يكون أحدهما أولى بالربحان ولان الذي لا يحصل مراده يكون عاجزا فعاجزيته ان كانت أزلية
فهو محال لان الهزائم يقتلها يصح وجوده ووجود الخلق لا يزل محال فانه هزيمه أزلية محال
وان كانت حادثة فهو محال لان هذا لا ينافي مع لو كان قادرا في الازل ثم زالت قدرته وذلك يقتضي
عدم القديم وهو محال واما ان امتنع الخلق فهو باطل لانه اذا كان كل واحد منهما قادرا على
جميع المقدورات والقادر يصح منه فعل مقدوره فحينئذ يصح من هذا فعل الحركة لولا الآخر ومن
الآخر فعله السكون لولا هذا فالحال بقصد أحدهما الى الفعل لا يتعذر على الآخر قصد الى فعله لكان
ليس تقدم قصد أحدهما على الآخر أولى من العكس فاذا يستحيل ان يصير قصد أحدهما مانعا
للاخر من القصد وصحة المخالفة فان قيل لم لا يجوز ان يقال أيهما لكونهما حكيمين لا يريد وذلك الاصح
واحد فلا جرم يجب توافقهما قلنا الف - هل اما ان يتوقف على الداعي أولا يتوقف فان توقف على الداعي
لا يحال من العبد أن يختار الفعل القبيح الا اذا خلق الله فيه داعيا يدعو اليه واذا كان الداعي الى
القبيح موجبا للقبيح كان قبحا واذا كان الفاعل لذلك الداعي هو الله تعالى لم يجب أن يكون فعل الله
حسنا بالتحسين الذي يردونه فلم يلزم اتفلق الالهين على الفعل الواحد فصحت المخالفة بينهما وان لم
يتوقف الفعل الداعي جاز في الضدين المتساويين في الحسن والقبح ان يختار أحدهما لا الهين ايجاد
أحدهما والاله الآخر ايجاد الآخر حينئذ تحصل المخالفة بينهما (١)

القسم الثالث في الأفعال

مسئلة زعم أبو الحسن الأشعري انه لا تأثير لقدرة العبد في مقدوره أصلا بل القدرة والمقدور
واقعا بقدره الله تعالى وزعم القاضي ان ذات الفعل واقعة بقدره الله تعالى وكونه طاعة ومعصية

بمعنى الابصار رؤيته من جميع جوانبه ليس بصحيح لانهم يقولون أدرك الشمس والنار ولم يرب يدوا به
ادراكهما من جميع جوانبهما والحوادث الصريح انه تعالى نفى الإدراك بالابصار الذي من شرطه ارتسام
الشيء أو خروج الشعاع وأما الحالة التي تحصل بعد حصول أحد هذين الشيئين من غير حصول أحدهما
فلم يتفه

(١) أقول قد مر امتناع وجود راجي الوجود لهما وذلك يكفي في اثبات هذا المطلوب وأما هذا
الدليل فيدل على امتناع كون الالهين متساويين من كل الوجوه ولا يدل على امتناع كون آلهة مترتبة
بقدر العالی منها يمنع السافل عما يريده من غير عكس ومذهب أكثر المشركين هو هذا وقوله فعل خالق
الداعي الى القبيح لا يكون حسنا ليس بشئ لان العاقل بالحسن والقبح لا يسلم ان خلق ما هو موجب
للقبيح قبيح فان خلق الكفار مع قدرهم ووداهم خلق ما هو جبه الكفر وذلك غير قبيح عندهم وذلك
لان وجه الكفر عن القدرة والداعي معا لا ينافي الاختيار واذا كان الخلق مختارا لم يتأد قبح فعله
الى فاعله وباقى الكلام ظاهر وقد يمكن ان يتبين هذه المسئلة بالسمع لان حجة السمع غير موقوفة على
القول بوحدة الاله

بشرك به فضلا لانه يغفر
على سبيل الوجوب وهو
ما اذا تاب عن الشرك واذا
ثبت هذا وجب ان يكون
قوله ويغفر ما دون ذلك
لمن يشاء تنفذه لا حتى
يرجع النسي والاثبات الى
شيء واحد ومعه - لوم ان
غفران صاحب الصغيرة
وغفران صاحب الكبيرة
بعد التوبة واجب عند
الخصم فلم يبق الاجل الآتية
هـ - لي غفران صاحب
الكبيرة قبل التوبة وهو
المطلوب والثاني قوله تعالى
قل يا عبادي الذين أسرفوا
على أنفسهم لا تقنطوا
من رحمة الله ان الله يغفر
الذنوب جميعا وجهه -
الاستدلال ان قوله تعالى
يا عبادي يقتضي تخصيص
هذا الخطاب بأهل
الايمان فان مادة القرآن
جارية بقصد - يمين لفظ
العباد بال مؤمنين وقوله
يغفر الذنوب جميعا يقتضي
القطع بوجوده هذا

بقدره العبد وزعم الاستاذ أبو إسحق أن ذات الفعل وصفاته تقع بالقدرتين وزعم إمام الحرمين أن الله تعالى موجود له العبد القدرة والارادة ثم هما يوجبان وجود المفعول وهو قول الفلاسفة ومن المعتزلة قول أبي الحسن البصري وزعم الجمهور من المعتزلة أن العبد موجود لا فعله لا على نعمت الايجاب بل على صفة الاختيار لنا وجوه الاول ان العبد حال الفعل اما ان يمكنه الترك او لا يمكنه فان لم يمكنه الترك فقد بطل قول المعتزلة وان أمكنه فاما ان لا يفتقر ترك جميع الفعل على الترك الى مرجح وهو باطل لانه مجهول لا حد طرفي الممكن على الاخر لا مرجح او يفتقر ذلك المرجح ان كان من فعله عادلة القسم والابتداء بل ينتهي لا محالة الى مرجح لا يكون من فعله ثم عند حصول ذلك المرجح ان أمكن أن لا يحصل ذلك الفعل فلنفرض ذلك وحينئذ يحصل الفعل تارة ولا يحصل على أخرى مع ان نسبة ذلك المرجح الى الوقتين على السواء فاختصاص أحد الوقتين بالحصول ووقت الآخر بعدم الحصول يكون ترجيحاً لا حد طرفي الممكن المتساوي على الآخر من غير مرجح وهو محال وان امتنع أن لا يحصل فقد بطل قول المعتزلة بالكسالة لانه متى حصل المرجح وجب الفعل ومتى لم يحصل امتنع فلم يكن العبد مستقلاً بالاختيار فهذا كلام قاطع الثاني لو كان العبد موجوداً لا فعله لنفسه لكان عالماً بتفاصيله اذ لو جوزنا اليجاد من غير علم بطل دليل اثبات عالمية الله تعالى لان الفاعل الكلي لا يمكن في حصول الجزئي لان نسبة الكلي الى جميع الجزئيات على السواء فليس حصول بعضها أولى من حصول الباقي فثبت انه لا بد من القصد الجزئي وهو مشروط بالعلم الجزئي فثبت انه لو كان موجوداً لا فعله لنفسه لكان عالماً بتفاصيله الكسالة غير عالم بتفاصيله اذ لا في حق النائم وأما ما قيل ان الفاعل للحركة البطيئة قد فعل السكون في بعض الاحياز والمحرك في بعضها مع انه لا شعور له بالسكون اما ما لنا فلا نعلم عند أبي علي وأبي هاشم مقدوراً بل ليس بنفس الفصيل في الجزئ بل علم ذلك الفصيل مع انه لا شعور لا كثر الخلق بكلك العلة لاجلها ولا تفصيلها (١) الثالث اذا اراد العبد تسكين الجسم أو اراد الله تحريكه فاما أن لا يقع معا وهو محال لان المتنازع من وقوع كل واحد منهما وجود مراد الآخر فلو امتنع معا لوقع معا وهو محال أو يقع أحدهما دون الآخر وهو باطل لان القدرتين متساويتان في الاستقلال بان تأثر في ذلك المقدور الواحد والشئ الواحد وحده حقيقة لا يقبل التفاوت فاذا القدرتان بالنسبة الى اقتضاء وجوده المقدور على السوية انما التفاوت في أمور أخر خارجة عن هذا المعنى واذا كان كذلك امتنع الترجيح (٢) اخرج الخصم بل يعقل والمنقول اما المعقول

(٣) أقول نفس اليجاد لا يقتضي علم الموجد بالموجد والا لكان له ان يدفع قول القائلين بان النار حرقه والشمس مضيئة بعدم علمها باثرها وتجويز اليجاد من غير العلم لا يطل أثبات عالمية الله تعالى لان مثبتى العالمية لا يستدلون باليجاد على العالمية بل انما يستدلون باحكام الفعل وانقائه على العالمية والقول بان القصد الجزئي مشروط بالعلم الجزئي منقوض باحراق النار لهذه الخشبة فانها تحرق من غير علمها بها

(٤) أقول اذا اراد العبد تسكين جسم اراد الله تحريكه وقبح التحريك وذلك لان القدرتين ليسا متساويتين في الاستقلال بالتأثير بل هما متفاوتتان في القوة والضعف ولذلك تعذر قدرة على حركة متناهية في مدة لا يقدر غيرها على مثل تلك الحركة في أضغاث تلك المدة ولو كانت القدرة متساوية لكانت المقدورات متساوية وليس كذلك وأيضاً الضعيف مجانب لدفعه على فعل بالاستقلال يقدر عليه القوى والقوى يقدر على منعه من ذلك الفعل وهو لا يقدر على منع القوى وهذا الدليل أخذه من دليل التمانع في ابطال كون الآلة أكثر من واحد وهناك يتمشى لان الآلة تفرض

الغفران وغفران كل ذلك محمول على القاطع بان الله تعالى يخرج جميع اهل الايمان من النار الثالث قوله تعالى وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم أى حال ظلمهم وذلك يدل على حصول الغفران قبل التوبة الرابع هو ان المؤمن يستحق بايمانه وسائر طاعاته الشواب ويستحق بنفسه العقاب على قول الخصم والقول بتروال استحقاق الثواب باطل لانه اما أن يحصل على سبيل الموازنة او لا على هذا الوجه والاول باطل لانه يقتضي أن يؤثر كل واحد منهما على عدم الآخر فذلك الناقص إما أن يقع معاً وعلى التعاقب والاول باطل لان المؤثر في عدم كل واحد منهما وجود الآخر والعلة حاصلة مع المعلول فلا يحصل العدمان مع الوجودان

فهو ان فعل العبد لو كان يخلق الله تعالى لما كان متمكنا من الفعل البتة لانه ان خلق الله تعالى فيه
كان واجب الحصول وان لم يخلق الله تعالى فيه كان ممتنع الحصول ولو لم يكن العبد متمكنا من
الفعل والترك لكانت أفعاله جارية مجرى سركات الجمادات وكان البسطة جازمة بانه لا يجوز
الجماد ونحوه ومذمومه ووجهه ان يكون الامر كذلك في أفعال العباد ولو كان ذلك باطلا علمنا
كون العبد موجدا والجواب انه لازم عليكم لان الامران توجه حال استواء الداعي في تلك الحال
امتنع الترجيع وان توجه حال الرجحان فهناك الرجحان واجب والمرجوح ممتنع ولان ذلك الفعل
ان علم الله وجوده فهو واجب وان علم الله عدمه فهو ممتنع فثبت ان الاشكال وارده على الكل وان
الجواب هو ان الله تعالى لا يشعل على فعل (١) وأما المنقول فقد احصوا بكتاب الله تعالى في هذه
المسئلة من عشرة اوجه الاول ما في القرآن من اضافة الفعل الى العباد كقوله تعالى فويل للذين
يكتبون الكتاب بأيديهم ان يتبعون الا الهن ذلك بأن الله لم يكفهم انهم على قوم حتى يغيروا
ما بأنفسهم بل سوات لكم انفسكم أمرا طوعت له نفسه قتل أخيه من يعمل سوءا يجز به كل امرئ بما
كسب رهين ما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم الثاني ما في القرآن من مدح المؤمن على
الايمان وذم الكافر على الكفر ووجه الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية كقوله تعالى
اليوم تجزي كل نفس ما كسبت اليوم تجزون عما كنتم تعملون وابراهيم الذي وفي الأنزر وازر
أخرى تجزي كل نفس بما تسعى هل جزاء الا حسن الا الا حسن وهل تجزون الا ما كنتم تعملون
من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها ومن أعرض عن ذكري أو ائلك الذين اشترى والخدمة الدنيا ان الذين
كفروا بعد ايمانهم الثالث الآيات الدالة على ان أفعال الله تعالى مخرجه عن أن تكون مثل أفعال
الخلق لو فني من التفاوت والاختلاف والعلم أما التفاوت فلقوله تعالى ما ترى في خلق الرحمن من
تفاوت الذي أحسن كل شئ خلقه والكفر ليس بحسن وقوله ما خلقنا السموات والارض وما بينهما
الا بالحق والكفر ليس بحق وقوله ان الله لا يظلم مثقال ذرة وما ربك بظالم للعبيد وما ظلمناهم لا ظلم اليوم
ولا يظلمون فتيلا الرابع الآيات الدالة على ذم الكفر والمعاصي كقوله تعالى كيف
تكفرون بالله والآنكار وانتم تبيحون مع الهز عنه محال وعندهم انه تعالى خلق الكفر والكافر
وأراد منه وهو لا يقدر على غيره فكيف يوجب عليه واحتجوا في هذا الباب بقوله تعالى وما منع الناس
أن يؤمنوا اذا جاءهم الهدى وهو انكار باقظ بالاستفهام ومعلوم ان رجلا لو حبس آخر من بيت بحيث
لا يمكنه الخروج منه ثم يقول له ما منعك من التصرف في حوائجي كان ذلك منه مستقبها وكذا قوله

متساوية في القدرة بالتفاوت وهو لا يتشبه

(١) أقول لاشك في ان الفعل الذي يخلق الله في العبد لا يكون العبد متمكنا فيه امان كان للعبد
تأثير ما في بعض أفعاله كما قال به بعض المتكلمين فيكون له تمكنا في ذلك التأثير لا غير وقوله ان ذلك
الاشكال لازم على الكل ايسر يصح لان المعتزلي يدعي الضرورة في اثبات الفعل للعبد وهو ينفقه
بالدليل وأيضا الامر يتوجه حال استواء الداعي لم يحدث الترجيع فبقية الفعل ووجوب الفعل
مع ذلك الترجيع لا ينافي كونه قادرا على الطرفين وأما القول بان ما علم الله تعالى وجوده واجب
لا يقيدني كون العبد فاعلا غاية ما في الباب انه يوجب كونه غير مختار ولو كان مبطالا لفعل العبد
لمكان مبطالا لفعله ولو كان مبطالا لاختيار العبد لمكان مبطالا لاختياره تعالى فان كان عالما في
الازل بما سيفعله في المستقبل ففعله الاستقبال اما واجب واما ممتنع والجواب عنه ما قاله في ما مضى
من ان العلم تابع للمعلوم وحينئذ لا يكون متمينا للوجوب والامتناع في المعلوم

معامع ذنبك العبد من
وذلك يوجب الجمع بين
التقيض بين وهو محال
والثاني وهو حصول هذا
التأثير على سبيل التعاقب
وهو محال ايضا لان الغالب
لا يبعد وغالب البتة وأما
القول بانه الاحباط لامع
الموازنة فهذا يقتضي أن
لا ينفع ذلك المؤمن بايمانه
ولا بطاعته البتة لاني
جلب نفع ولا في دفع ضرر
واتهبط لم يثبت بما ذكرنا
ان إسحقاق الثواب باق
مع إسحقاق العقاب واذا
ثبت هذا وجب حصولهما
فاما أن يدخل الجنة مدة
ثم ينتقل الى النار وهو
باطل بالاتفاق واما أن
يدخل النار مدة ثم ينتقل
الى الجنة وهو الحق
واحتج الختم به ومات
الوعيد وهي معارضة
بهومات الوعد والترجيع
لهذا الجانب لان المسألة
في الوعد لا حرم وفي الوعد
لزم واحتج أيضا بقوله

تعالى وماذا عليهم لو آمنوا بقوله لا بليس مامنعك أن تسجد وقول موسى لا تخيه ما منعك أن تباركهم صلوا
بقوله فالهم لا يؤمنون فالهم عن التذكرة معرضين عفا الله عنهم لم أذنت لهم لم تحرم ما أحل الله لك وكيف
يجوز أن يقول لم تفعل مع الله ما فعله وقوله لم يلبسون الحق بالباطل لم يصعدون عن سبيل الله وقال
الصاحب في فصل له في هذا المعنى كيف يأمر بالآيمان ولم يردوه بنهي عن الكفر وأرادوه وبما أقبل على
الباطل وقدره وكيف يصرفه عن الآيمان ثم يقول أني تصرفون ويخلق فيهم الافك ثم يقول أني يؤفكون
وأنا فيهم الكفر ثم يقول لم يكفرون وخلق فيهم ليس الحق بالباطل ثم قال لم تلبسون الحق بالباطل
وصددهم عن السبيل ثم قال لم تصدوني عن سبيل الله وحال بينهم وبين الآيمان ثم قال ماذا عليهم لو آمنوا
بأنه وذهب بهم عن الرشد ثم قال فاني تذهبون وأضلهم عن الدين حتى أغرضوا ثم قال فالهم عن
التذكرة معرضين التماس الآيات التي ذكر الله تعالى فيها كسر العباد في أفعالهم وتعليقها بشيئهم
فما قوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر اعلموا ما شئتم اعلموا فسيرى الله عملكم من شاء منكم أن
يتقدم أو يتأخر فمن شاء اتخذ إلى ربه سبيلا فمن شاء اتخذ إلى ربه ما يوقد ذكر الله تعالى
على من نفي المشيئة عن نفسه وأضافها إلى الله تعالى فقال سمع قول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركوا
وقالوا لو شاء الرحمن ما عبدناهم السادس الآيات التي فيها أمر العباد بالأفعال والمسارة إليها قبل
فواتها كقوله وسارعوا إلى مغفرة من ربكم أحيموا داعي الله وآمنوا به واسعيهم والله وللرسول بأيتها
الذين آمنوا ركعوا واسجدوا واعبدوا ربكم فأمنوا خبركم واتبهوا وأحسن ما أنزل إليكم من ربكم
وأنبيوا إلى ربكم قالوا وكيف يصح الأمر بالطاعة والمسارة إليها مع كون المأمورين نوعا خارجا عن الآيمان
بها وكيف يستعمل أن يقال لا مقلد الزمن ثم وإن ربي من شأني أن حفظ نفسي يستعمل هذا السابع
الآيات التي حث الله تعالى فيها على الاستعانة بكفوله إياك فعبدا وإياك نستعين واستعذ بالله من
الشیطان الرجيم استعينوا بالله برقاذا كان خالي الكفر والمعاصي فكيف يستعان به وأيضاً يلزم
بطلان الاطاف لأنه تعالى إذا كان هو الخالق لا فاعال العباد فأي نفع يحصل للعبد من لطف الذي
يفعله الله تعالى إكن الاطاف حاصلة لقوله تعالى أولادهم يفتنون في كل عام مرة أو مرتين ولو
جعلنا الناس أمة واحدة ولو بسط الله الرزق لعبادهم فما رجة من الله لنت لهم إن الصلاة تنهي عن
الفحشاء والمنكر الثامن الآيات الدالة على اعتراف الانبياء بذنوبهم وأضافتهم إلى أنفسهم كقوله
تعالى حكاية عن آدم ربنا ظلمنا أنفسنا وعن يونس سبحانه أني كنت من لظالمين وعن موسى رب
اني ظلمت نفسي وقال يعقوب لا ولادة بل سئلت لكم أنفسكم وقال من بعد أن نهغ الشيطان بيني وبين
اخوتي وقال نوح رب اني أعوذ بك ان أسألك ما ليس لي به علم قالوا هذه الآيات دالة على اعتراف
الانبياء بكونهم فاعلين لافعالهم التاسع الآيات الدالة على اعتراف الكفار والمعصاة بأن كفرهم
ومعاصيهم كانت منهم كقوله تعالى ولونزي اذا الظالمون موقوفون عند ربهم إلى قوله نحن صمد لا نكم
عن الهدى بعد اذ جاءكم بل كنتم مجرمين وقوله ما سألكم في فرقوا لولم نكن من المصلين كلما ألقى فيها
فوج سألهم خزنتها إلى قوله فكذبوا وقلنا وقوله أولئك سألهم نصيب من الكتاب فذوقوا العذاب بما
كنتم تكسبون العاشر الآيات التي ذكر الله تعالى فيها ما يوجب دفينهم في الآخرة من العسر على
الكفر والمعصية وطالب الرجعة كقوله تعالى وهم يصطرون فيها ربنا أخرجنا الآية وقوله تعالى
قال رب ارجعون لعلي أعمل صالحا ولوترى اذ المجرمون ناكس رؤسهم أو تقول حين ترى العذاب
لو أني مكرهة فأنكون من المحسنين فهذه جملة استدلالهم بالكتاب العزيز الذي لا يأتيه الباطل
من بين يديه ولا من خلفه لا يقال الكلام عليه من وجهين الأول أن هذه الآيات معارضة بالآيات

تعالى ان البار لي نصيب
وان الفجار لي عليم بصاوتها
يوم الدين وما هم عنها
بغائبين والجواب يجب
حل لفظ الفجار على
الكامل في الفجور وهو
الكافر وتوفيقيين هذه
الآية وبين ما ذكرنا من
الدلائل

(المسئلة الثالثة عشر)

القول بشفاعته الرسول
صلى الله عليه وسلم في حق
ذناب الأمة حق خلاف
الله منزلة (لنا) قوله
تعالى في صفة الكفار فما
تنفعهم شفاعتنا الشافعين
وتخصيصهم به هذه الحال
بدل على ان حال المؤمن
بخلافه وأيضاً قال تعالى
واستغفر للذين آمنوا ولم
يؤمنوا من المؤمنين
والمؤمنات أمر الله تعالى
بنبيه صلى الله عليه وسلم أن
يستغفر للمذنب منهم فإذا
أفنى هذا الاستغفار
فأظاهر انه يجب أن
يشرفه الله تعالى بالاجابة
إليه وإذا أراد ذلك وجب

الدالة على ان جميع الافعال بقضاء الله وقدره كقوله تعالى خالق كل شيء ختم الله على قلوبهم ومن يرد أن
يضله يجعل صدره ضيقا حرجا والله خلقكم وما تمون فعال لما يريد وهو يريد الايمان فيكون فاعلا للايمان
فكان فاعلا لا كغيره لانه لا قائل بالفرق والثاني وهو انا وان نفسنا كون العبد موحدا لافعال نفسه لا كذا
نعترف بكونه فاعلا لها ومكة سبها لهما في الكسب قولان احدهما ان الله تعالى احوى عاداته بان العبد
متى ضم عزمه على الطاعة فانه تعالى يخلفها متى ضم عزمه على المعصية فانه يخلفها وعلى هذا
التقدير يكون العبد كالوجه ودوان لم يكن موجودا فلم لا يكفي هذا القدر في الامر والنهي وثانيهما ان
ذات الفعل وان حصلت بقدره الله تعالى وان كان كونه اطاعة ومعصية صفات تحصل لها وهي واقعة
بتدرة العبد فلم لا يكفي هذا في صحة الامر والنهي لانما يجيب عن الاول بجواب اجبالي ذكره
ابو الهذيل وهو ان الله تعالى انزل القرآن ليكون حجة على الكافرين لئلا يكون حجة لهم ولو كان المراد
من هذه الآيات ما ذكرنا من وقوع افعال العباد بقضاء الله تعالى اقامت العرب للنبي عليه
السلام كيف تأمرنا بالايمان وقد طبع الله على قلوبنا وكيف تنهانا عن الكفر وقد خلقه الله تعالى
فيها وكان ذلك من أقوى القوادح في نبوته فلما لم يكن كذلك علمنا ان المراد منها غير ما ذكرنا وأما
الكلام التفصيلي على كل واحد من الآيات في المطولات وعن الثاني أن العبد اما أن يكون مستقلا
بادخال شيء في الوجود واما أن لا يكون فهذا اني واثبات ولا واسطة بينهما فان كان الاول فقد سلمت
قول المعتزلة وان كان الثاني كان العبد مضطرا لان الله تعالى اذا خلقه في العبد حصل له المحالة
واذا لم يخلق فيه فقد استحال حصوله وكان العبد مضطرا فتعود الاشكالات وعنده هذا التحقيق
يظهر ان الكسب اسم بلا مسمى قوله العبد اذا اختار الطاعة حصلت واذا اختار المعصية حصلت
فلما حصل ذلك الاختيار به اولاه والاول قول الخصم والثاني لا يدفع الازام قوله كونه طاعة
ومعصية صفات تحصل لذات الفعل بقدره العبد وذات الفعل تحصل بقدره الله تعالى فلما هذا
اعتراف بكون القدرة الحادثة مؤثرة وهو تسليم لقول المعتزلة الجواب ان هذه الاشكالات واردة
على المعتزلة لان ما علم الله تعالى انه يوجد كان واجب الوقوع وما علم الله تعالى انه لا يوجد كان
ممتنع الوقوع ولانه ان لم يوجد جحد كان الداعي امتنع الفعل فان وجد وجب فكان الاشكال واردا
عليهم في هذين المقامين ولقد كان واحد من اذكياء المعتزلة يقول ذان السؤالان هما العدوان
للاعتزال ولولاها اتم الحديث لنا (١) **مسئلة** انه تعالى يريد لجميع الكائنات خلافا للمعتزلة لنا
اننا بينا انه تعالى خالقها وقد تقدم ان خالق الشيء يريد له وجوده ولائنا ما علم ان الايمان لا يوجد من
الكافر كان وجوده من الكافر محالا كما ظهر فيكون الله تعالى عالما بكونه محالا والعالم بكون الشيء
محالا لا يريد فيسهل أن يريد الايمان من الكافر احتجوا بأنه أمر الكافر بالايمان والامر يدل
على الإرادة وثانيها ان الطاعة موافقة الإرادة فلما أراد الله تعالى كفر الكافر لا كان الكافر
مطيعا له بكفره وثالثها أن الرضا بقضاء الله تعالى واجب ولو كان الكفر بقضائه لوجب الرضا به

أن يحصل ذلك المراد لقوله تعالى ولنستوفى به طمأنينة ربك فسترضى وأيضاً قوله صلى الله عليه وسلم أهددت شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي وأعلم ان دلالة المعتزلة في نفي الشفاعة يجب أن تكون عامة في حق الأشخاص وفي حق الاوقات والا فلا يفيدهم مقصودهم ودلائلنا في اثبات الشفاعة مخصوصة في الأشخاص وفي الاوقات فانما اثبت الشفاعة في حق الكل فثبت ان دلائلنا خاصة ودلائلنا عامة والخاص مقدم على العام

المسئلة الرابعة عشر الايمان عبارة عن الاعتقاد والقول سبب لظهوره والاعمال خارجة عن مسمى الايمان والدليل عليه وجوده الاول انه تعالى جعل محل الايمان هو القلب لقوله تعالى الا من آمن

(١) أقول الآيات التي أوردوها من ثلثانين ممتنع ان تتعارض وانما يتحيز لنا تعارضها لعدم وقوفنا على توجيهها ولو توقفنا في تأويلاتنا بقوله تعالى وما يبع لم تأويله الا الله على رأى الواقع بين عالم الكنا أبعده من الوقوع في الخطأ وأما جواب انه منزلة عن قوله تعالى ما علم الله وجوده فهو واجب وبوجوب الفعل عند جميع الداعي وامتناعه عنده فقد مر الكلام فيه ولا وجه لاعتدائه وقال أهل التحقيق في هذا الموضع لا جبر ولا تفويض ولكن أمرين أمرين فهذا هو الحق ومن لا يعرف حقيقة مرفوع في التعبير

ولكن الرضا بالكفر كفر الجواب عن الاول لان لم الامر يدل على الارادة وسبقاى بيانه في اصول الفقه ان شاء الله تعالى وعن الثاني الطاعة موافقة الامر لاموافقة الارادة وعن الثالث ان الكفر ليس نفس القضاء بل متعلق القضاء فمن نرضى بالقضاء لا بالمقتضى (١) **مسئلة** اذا حركنا جسما فعند المعزلة حركة يدنا او جبت حركة ذلك الجسم وهو عندنا باطل وهذه هي المسئلة المشهورة بالتولد لانه اذا التصق جزء واحد بجزء آخر ثم جذبنا أحدهما حال مادفعه الآخر فليس وقوع حركته بأحد هـما أولى من وقوعها بالآخر فاما أن يقع بهما معا وهو محال لانه يلزم أن يجتمع على الاثر الواحد مؤثران مستقلان وهو محال على ما تقدم أولا بواحد منهما ما وهو المطلوب احبوا بحسن الامر والنهي بالقتل والكسر والجواب قد تقدم والزائدة ههنا ان الله تعالى لما أجرى عادته بخلق هذه الآثاري المباشرة عقيب حصول هذه الافعال في المباشرة مع الامر والنهي فلم لا يكفي هذا القدر في حسن الخطاب (٢) **مسئلة** قالت الفلاسفة ثبت ان الله تعالى واحد بعض لا يصدر عنه الا الواحد على ما تقدم فاعلوه واحد وهو اما أن يكون عرضا أو جوهر والاول باطل لان العرض يحتاج الى الجوهر فلو كان المعلول الاول عرضا لكان علته للجوهر فيكون الجوهر محتاجا اليه وقد كان محتاجا الى الجوهر ولزم الدور فهو اذا جوهر وهو اما متخير أو غير متخير والاول محال لان المتخير مركب من المادة والصورة ولا يجوز صدورهما معا من واجب الوجود بل لا بد وأن يكون أحدهما أسبق ولا يجوز أن يكون السابق هو المادة لان المادة قابلة فلو كان المعلول الاول هو المادة لكانت فاعله وقابلة معا وهو محال ولا يجوز أن يكون السابق هو الصورة لان المعلول الاول لو كان هو الصورة لكانت الصورة علة للمادة فتكون الصورة في فاعليتها غنية عن المادة وكل ما كان في فعله غنيا عن المادة كان في ذاته غنيا عن المادة فلا تكون الصورة صورة هذا خلف فثبت ان

(١) أقول للمعهم ان يقولوا أما المحجة الاولى فمعرفة على اثبات كون الله تعالى خافا لالاعمال العباد وأما المحجة الثانية فيقول عليها ان وجود الاعيان ليس بمحال بالمظهر الى قدرة القادر ومحال بالنظر الى ارادته فيجوز أن يتعلق به ارادة الله من حيث انه يمكن لا من حيث انه محال وأما احتجاجهم بانه أمر الكافر بالاعيان والامر يدل على الارادة فتقول في جوابه ان ارادة الفاعل لا غلبة ارادته لفعل غيره والامر يدل على الارادة الثانية دون الاولى ومدة عاناهي الارادة الاولى وكذا الكلام في المحجة الثانية أعني الطاعة موافقة للارادة الثانية دون الاولى وجوابه عن الثانية بان الكفر ليس نفس القضاء انما هو المقضى ليس بشئ فان القائل رضى بقضاء الله تعالى لا يعنى به رضاه بصفة من صفات الله تعالى انما يريد بمرضاه ما يقتضى تلك الصفة وهو المقضى والجواب الصحيح ان الرضا بالكفر من حيث هو قضاء الله طاعة ولا من هذه المباشرة كفر

(٢) أقول المثال الذي أورده في الجذب والرفع غير مطابق لان قوة الجسم قابلة للتجزئة فيكون الجاذب تغلب به من تلك القوة والرافع البعض الآخر ولو لم يكن كذلك لما كان النقل على متفاوتين أسهل منه على أحدهما وذهب المعزلة ان الفاعل يفعل الاعتماد ويتولد من الاعتماد الحركة والفاعل يوجب الحركة بالتولد فيهما هو مباين له والاعتماد بالمباشرة واحبها بهم بحسن الامر والنهي بالفعل فهو ان الفاعل بالتولد لم يكن موجبا للفعل لما حسن أن يؤثر بالفعل الحاصل بواسطة تولد الفعل وقوله الجواب ما تقدم يعنى به الفعل بالكسب وقوله لما أجرى عادته يخلق هذه الآثاري المباين يعنى في الشئ الذي يتولد فيه عقيب حصول هذه الافعال في المباشرة تعين في الذي يفعل بالمباشرة بالانوسط

بالاعيان وقال تعالى ولما يدخل الاعيان في قلوبكم وقال تعالى أو لم تكن كتب في قلوبهم الاعيان ومعلوم ان القلب محل الاعتقاد الثاني انه كلما ذكر الاعيان عطف الاعمال الصالحة عليه والعطف يوجب التفريق ظاهرا والثالث انه اثبت الاعيان مع الكبر ان فقال تعالى الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم وقال تعالى يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الفصاح في القتل الآية فسمى قاتل النفس عمدا عدوانا بالموثون وقال تعالى وان طائفتان من المؤمنين أقتتلوا فاصحوا بغير ما فان بغت احدهما على الاخرى فقاتلوا التي تبنى حتى تنفي الى أمر الله فسمى الباغي ماثونا واحتج المخالف بان قال الاعمال مسماة بالدين لقوله تعالى

وما أمروا الا ليعبدوا الله
مخلصين له الدين حنفاء
ويقوموا الصلوة يؤتوا الزكاة
ذلك دين القيمة وقوله ذلك
عائد الى كل ما تقدم ذكره
فوجب أن تكون كلها
مسمى بالدين والدين هو
الاسلام لقوله تعالى ان
الدين عند الله الاسلام
والاسلام عين الايمان لان
الايمان لو كان غير الاسلام
لما كان مقبولا لقوله تعالى
ومن يتبع غير الاسلام ديناً
فلن يقبل منه وبالإجماع
الايمان مقبول فثبت ان
الاعمال دين والدين الاسلام
والاسلام هو الايمان فوجب
كون الاعمال داخله تحت
اسم الايمان والجواب يجب
التوفيق بين هذه الدلائل
بقدر الامكان فنقول الايمان
له اصل وله ثمرات والاصل
هو الاعتقاد وأما هذه
الاعمال فقد يطلق لفظ
الايمان عليها كما يطلق

المعول الاول ليس يتميز ولا هيولى ولا صورة فهو اذا جوهر مجرد ولا يجوز أن تكون انما
بواسطة الاجسام لان المعول الاول يجب أن يكون علة لجميع الاجسام وعلة جميع الاجسام لا تكون
عليها بواسطة الاجسام فالمعول الاول ليس بنفس فهو عقل محض فثبت ان أول ما خلق الله العقل
ثم نقول ان كان معلوله شيئا واحدا ومعلول ذلك المعول شيئا واحدا لزم أن لا يوجد شيئا الا
واحدا علة للآخر وهو باطل فاذا لا بد وأن يوجد شيء يكون معلوله أكثر من واحد والمعلولان
يسندان الى كثرة في العلة ولا يجوز أن يكون لكثرة التي فيه من ذاته البسيطة ولا من واجب
الوجود والافتقار صدر عن الواحد أكثر من الواحد فيبقى أن يكون له من ذاته شيء ومن واجب
الوجود شيء فاذا ضم ماله من ذاته الى ماله من غيره حصلت فيه كثرة لكن الذي ليس بالامكان
والذي له في الاول الوجود وينبغي أن يحجب الاشرف هو الوجود علة للاشرف فلا جرم جعلنا مكانه
علة للفلك الاقدي ووجوده علة للعقل الثاني ثم لا يزال يصدر على هذا الترتيب من كل عقل عقل
وفلك الى أن ينتهي الى العقل الفعال المدبر لعالمنا واعلم أن هذا باطل لانه بناء على أن الواحد لا يصدر
عنه الا الواحد وقد مر الكلام فيه وعلى ان الامكان مؤثر وهو محال لانه لو كان أمرا وجوديا
لكان اما واجبا وهو محال أما ولا لانه صفة الممكن ومحتاجة اليه وأما ناسيا فلان واجب الوجود
واحد وان كان ممكننا لزم التسلسل ولانه لا بد له من علة وجودية وعلية ان كانت هي واجب الوجود
كان واجب الوجود علة للامكان وللوجود فقد صدر عنه أمران وان كان غيره فهو محال لان ما عدا
الواجب اما هو أو مع مولاته ولا هو ولا مولاته علة فثبت ان الامكان أمر عديم فيستحيل أن
يكون علة للامر الوجودي ولان الامكانيات متساوية فلو كان امكان العقل الاول علة لوجود فلك
فليكن امكان ذلك الفلك علة لوجود نفسه أمكن امكانه لذاته فاذا كان وجوده لازما لامكانه كان
واجب الوجود لذاته فيكون الممكن لذاته واجبا لذاته هذا خلف وأيضا في الفلك الواحد موجودات
كثيرة لان فيه هيولى وصورة جسمية وصورة نوعية فلكية وله من كل مقولة عرض فاستفاد هذه
الاشياء الى الجهة الواحدة وهي الامكان استنادا لكثرة الى الواحد وهو محال (١) فمستثله
قالت الفلاسفة الموجود اما خبر محض كالعقول والافلاك أو الخير غالب فيه كافي هذا العالم فان المرض
وان كان كثير الابدان الهمة أكثر فلما امتنع عقلا إيجادا في هذا العالم مبرأ عن الشرور بالكلية كان
ترك الخير الكثير لأجل القليل لشره أكثر لوجب في الحكمة إيجاد فلا جرم الخير والشر مرادان
لكن الخير مرضى والخير مراد بالضرورة مكره بالذات وهذه القاعدة قد تكلمنا عليها في شرح

(١) أقول انهم يقولون الواحد لا يصدر الا عن واحد لا مطلقا بل من حيثية واحدة امامن جهتين
مختلفتين فقد يجوز والمبدأ الاول فلا يكون فيه حيثيتان فلا يجوز أن يكون مبدأ الشئين اما معلوله
فقد يمكن أن يكون فيه حيثيات أحدها منه وحده وثانيها من الاول وحده وثالثها من ماله وأيضا
لا يقولون ان الامكان علة لوجود شيء بل قالوا ان المبدأ الاول يمكن أن يكون بشرط امكانه معلولا لشيء
وبشرط وجوده معلوله لشيء آخر وبشرطهما معا علة لشيء ثالث والشرط يجوز أن تكون
هذه كأمرا وأما قوله الامكانيات متساوية فغير معلول لانها تختلف باختلاف الماهيات ويكون بعضها
وفر ينفق بالجهة يقع على المحركات بالتشكيك والمعلولات كلها تبعه عن المبدأ الاول تزداد منها
الكثرة الاعتبارية وبالجهة فالتدريج المصنف عليهم ليس بوارد وباطال هذه القواعد انما يفتل باثبات
حدوثها سوى المبدأ الاول

الاشارات (١) **مسئله** الحسن والقبح قد يراد بهما ملائمة الطبع ومنافرته وكون الشيء صفة كمال ونقصان وهما بهذين المعنيين عقليان وقد يراد به كون الفعل موجبا للثواب والعقاب والمدح والذم وهذا المعنى شرعي عندنا خلافا للمعتزلة (٢) لنا وجود الاول ان من صور النزاع قبح تكليف ما لا يطاق فنقول لو كان قبيحا لما فعله الله تعالى وقد فعله بدليل انه كلف الكافر بالايمن مع علمه بانه لا يؤمن وعلمه بانه متى كان كذلك كان الايمان منفه محالا ولانه كلف بأهل بالايمن ومن الايمان تصديق الله تعالى في كل ما أخبر عنه وما أخبر عنه أنه لا يؤمن فقد كاهه بان يؤمن بانه لا يؤمن وهو تكليف الجمع بين الضدين الثاني لوقبح الشيء لقبح امامن الله تعالى أو من العبد والقسمان باطلان فالقول بالقبح باطل أكانه لا يقبح من الله فتفق عليه وأما انه لا يقبح من العبد فلان ما صدر عن العبد ما صدر عنه على سبيل الاضطراب لما ينبغي أنه يستعمل صدور الفعل عنه الا اذا حدث الله فيه الداعي الى ذلك الفعل ومتى أحدث الله الداعي فيه اليه كان الفعل واجبا وبالتفاق لا يقبح من المستطريء الثالث ان الكذب قد يحسن اذا تضمن النجاء الشيء من الظالم لا يقال الحسن هناك التعريض لا الكذب أو يقول الكذبية تقتضي القبح لكنه قد يتخالف الاثر عن مقتضى لما نفع لا نأجيب عن الاول بانه على هذا التقدير لا يبقى كذب في العالم ومتى أضمر فيه شيء صار صدقا وعن الثاني انه حينئذ لا يمكننا القطع بقبح شيء من الكذب لاحتمال أن يتخلف الحكم هناك لقيام مانع خفي لا يطلع عليه أحد احتجوا بان العلم الضروري حاصل بقبح الظلم والكذب وحسن الانعام ولا يجوز اسناده الى الشرع لحصوله لمن لا يقول بالشرع والجواب ان أردت به العلم الضروري بمحصل الملائمة والمنافرة الطبيعية فهذا مما لا نأباه وان أردت به غيره فممنوع (٣) **مسئله** لا يجب على الله تعالى شيء بخلاف للمعتزلة فاهم بوجوب اللطف والعوض

(١) أقول هذا نقل مطلق ليس فيه كلام إلا ان ذلك مبني على جواز تعليل أفعال واجب الوجود وفيه ما فيه

(٢) أقول المعتزلة لا يخالفون فيما ذكره انما الخلاف في معنى الحسن والقبح بوجه آخر وهو أن كون بعض الافعال موجبا للمدح أو الذم عقلي أم شرعي والمعتزلة يدعون ان الحكم بكون العدل والصدق حسنا وبكون الظلم والكذب قبيحا هو معنى ضروري ولهذا كان المعترفون بالشرائع وغيرهم جميعا معترفون بذلك متفقون عليه وأنكر أهل السنة ذلك وقالت الفلاسفة ان الحكم بذلك يقتضي العقل لاهل فان الاعمال لا تظلم الا بعد الاعتراف وليس يقتضي العقل النظري فان الحكم بذلك ليس في الوضع عند العقل النظري كالحكم بان الكل أعظم من الجزء

(٣) أقول بوجه لو كان قبيحا لما فعله الله تعالى على ان الله تعالى لا يفعل القبيح وهو حكم غير متفق عليه في المعنى لان المتأهل بان لا يؤثر الا الله يقول لو كان بعض آثاره قبيحا لفعله لكنه لا يفعل القبيح لامتناع وجود القبيح وخصه يقول القبيح موجود لكنه من غير الله فلا تفاق على الحكم المذكور لفظي لا معنوي والحق عندنا فيه ان ذلك لو كان قبيحا وموجود الفعل اذ لا موجود غيره تعالى الا وهو موجود سواء كان حسنا أو قبيحا ويقول المعتزلي على دليله الاول لو كان علم الله السابق منافيا للاختيار كان الله غير مختارا لكن العلم بكونه تابعا للعلوم غير مقتضى لوجوب العلل من دون المؤثر الموجب اياه وعلى الدليل الثاني ان تكليف أبي لبان كان من حيث كونه مختارا والاخبر عنه بانه لا يؤمن من حيث العلم والعلم لا ينافي الاختيار قوله وأما انه لا يقبح من الله فتفق عليه فله أن يقول ليس ذلك متفقا عليه من حيث المعنى وأما وجوب العقل مع وجود الدواعي

اسم أصل الشيء على ثمراته
المسئلة الخامسة عشر
القائلون بان الاعمال
داخله تحت اسم الايمان
اختلافوا فقال الشافعي رضي
الله عنه الفاسق لا يخرج
عن الايمان وهذا في غاية
المسئمة لانه لو كان
الايمان امما لمجموع أمور
فمذنبوات بعضها افتقدت
ذلك المجموع فوجب أن
لا يبقى الايمان فاما المعتزلة
والخوارج فقد طردوا
اقياس وقالوا الفاسق
يخرج عن الايمان ثم اختلف
اقتالون بهذا فقالت المعتزلة
انه يخرج عن الايمان ولا
يدخل في الكفر وهو منزلة
بين المنزلتين وقالت
الخوارج انه يدخل في
الكفر واحتجوا بقوله
تعالى ومن لم يحكم بما أنزل
الله فأولئك هم الكافرون
وهو في غاية البعد
المسئلة السادسة عشر

كان هبدا لله بن مسعود
رضي الله عنه يقول أنا
مؤمن أن شاء الله وتبعه
جمع من عظماء الصحابة
والتابعين رضي الله عنهم
وهو قول الشافعي رضي الله
عنه وأذكره أبو حنيفة
وأصحابه رحمهم الله تعالى
قالت الشافعية لنا وجوه
الاول اننا نعمل هذا على
الشيء في الايمان بل على
التبرك كقول الله تعالى
لتدخلن المسجد الحرام ان
شاء الله آمنين وليس المراد
منه الشك لانه على الله
تعالى محال بل لاجل التبرك
والتعظيم والثاني أن يحمل
على الشك لكن لافي الحال
بل في العاقبة لان الايمان
المنتفع به هو الباقي عند
الموت وكل أحد يشك في
ذلك فنسأل الله تعالى ابقاءنا
على تلك الحالة والثالث
ان الايمان لما كان عند
الشافعي هو مجموع الامور

والتوابع والمقدادون بوجوب العقاب والاصح في الدنيا ان الحكم لا يثبت الا بالشرع ولا حاكم
على الشرع فلا يجب عليه شيء ولان اللطف هو الذي يفيد ترجيح الداعية بحيث لا ينتهي الى حد الاجاء
فالداعية الواصلة الى ذلك الحد شيء ممكن الوجود في نفسه والله تعالى قادر على الممكنات فوجب
أن يكون الله تعالى قادرا على ايجاد تلك الداعية المنتهية الى ذلك الحد من غير تلك الواسطة أما العوض
فلو كان واجبا لكان دفع الالم دفعا لتلك المنافع العظيمة وكان يجب أن يقبض دفع الالم عن الغير كما
قبض المنع من القصد وأما الثواب فله تعالى من النعم في العبد ما يحسن معه التكليف بهذا القدر
من الطاعات فوجب أن لا يوجب الطاعات الثواب كما في الشاهد وأما الاصلح في الدنيا فغير واجب
لان الاصلح للكافر الفقهير أن لا يخلق حتى لا يكون معذبا في الدارين والاصح أن يخلق عبادة في
الجنة وان يغنيهم بالمشتريات الحسنة عن القبيحة وأما العقوبة فلان العذاب حقه وليس له في استيفائه
نفع ولا في اسقاطه ضرر فيحسن اسقاطه كما في الشاهد (١) **مسألة** لا يجوز أن يفعل الله

وامتناعه مع عدمه فقد مر فيه ان ذلك لا ينافي الاختيار وعلى الدليل الثالث وهو تخصيص الكذب
لانحاء الشيء ان عندهم اذا تعارض قبيح ان حكم العقل بوجوب العمل بأضعفه ما قبحا مع الشعور
بقبح الاقوى كما يختار العقل آلة القصد والكي عند رجاء الهمة بسبب ما ومنه تارك انحاء الشيء
مع القدرة عليه قبيح والكذب قبيح لكن الاول أقبح فيجب العمل بالاول مع الشعور بقبح الثاني
ويجوز الى التعريض للابترس ككون فعل القبيح الذي يضطرون اليه ولا يلزم من ذلك عدم القطع
بقبح الكذب لان العقل هو الحاكم بالفعل ولا يقدح حكمه بتجوز احتمال التخلف كما مر في الاحكام
المقاييس الضرورية وانها لا تلثم بالاحتمالات التي يذرها الصوفسطائيون وقوله على تقدير
التعريض أو جواز وجود المانع من القبح لا يبقى كذب في العالم يجاب بان تقرير وجودهما
لا يوجب ارتفاع الكذب وانما يوجب وجوب وقوع التعريض أو المانع في جميع الاحوال وتفسير
القبح بمحصل الملازمة والمنافرة غير صحيح عندهم فان كثيرا مما هو ملائم قبيح كغصب الفقير ما يحتاج
اليه من الغنى فان ذلك ملائم له وهو قبيح وكثيرا مما هو منافق حسن ككف الظالم عن الظلم بأنواع
التأديبات فانه منافق وحسن والتعقيق في هذا الباب انه متفرع على وقوع الفعل من العبد ولا
وقوعه منه فان لم يكن العبد موجدا فلا يبيح وان كان قبيح موجدا ويدل على ذلك التأمل في
حدهما عند القائلين به

(١) أقول ليس هذا الوجوب بكون الحكم الشرعي كما هو المصطلح عند الفقهاء بل هذا الوجوب
بمعنى كون الفعل بحيث يستحق تاركه القم كما ان القبح بمعنى كون الفعل بحيث يستحق فاعله الذم
والكلام فيه هو الكلام في الحسن والقبح بغيره ويقولون ان القادر العالم الغني لا يترك الواجب
ضرورة واللطف عندهم عبارة عن جميع ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية حيث
لا يؤدي الى الاجاء وهو من أفعال الله تعالى وهو عندهم واجب بعد ثبوت التكليف وما ذكره في
خلق الداعي من غير اللطف فقد مر الكلام فيه وأما العوض فيقولون وقوع الالم في المطلق واجب
لوجوب وقوع أسبابها والقادر العادل الغني اذا خلق ذلك فالواجب عليه أن يعوض المتألم نظرا الى
عده ودفع الالم يؤدي الى مغاسد فلذلك لم يدفعه وأما الطاعات والتكاليف فلو كانت بأزاء نعم الله
تعالى لم يكن المناب هو الله تعالى تستر عنه أن ينعم ليأخذ عوضا عن نعمه انما النعم تفضل منه
والتوابع جزاء التكليف وابطال الثواب من غير تكليف الطاعة غير ممكن لكون الثواب
مستلاعي التعظيم والاجلال ذلك في غير المستحق قبيح والاصح واجب عند أبي القاسم الباقر

شأن الغرض خلافاً للمعتزلة ولا كثر الفقهاء لنا أن كل من كان كذلك كان مستكملًا بفعل ذلك الشيء
والمستكمل بغيره نافع لذاته ولأن كل غرض يفرض فهو من الممكنات فيكون الله تعالى قادرًا على
إيجادها ابتداءً فيكون تيسير ذلك الفعل عبثًا لا يقال لا يمكن تحصيله إلا بتلك الوساطة لأننا نقول الذي
يصلح أن يكون لغرضنا ليس الاتصال بالذات إلى العبد وهو مقدور الله تعالى من غير شيء من الوسائط
احتجوا بأن ما في كل الغرض فهو عبث والعبث على المحكم غير جائز فلنا أن أردت بالعبث الخالي
عن الغرض فهذا استدلال بالشيء على نفسه وإن أردت غيره فبينه (١) **مسألة** قالت
المعتزلة غلظة حسن التكليف التعريض لاستحقاق التعظيم فإن التفضل بالتعظيم فيبيع وهذا
عندنا باطل لأنه بناء على الحسن والقبح والوجوب على الله تعالى وبعد تسليمه فلا نسلم أن التفضل
بالتعظيم فيبيع بحال يستحيل عليه النفع والضرر وبتقدير تسليمه فاستحقاق التعظيم لا يتوقف على
التكليف بالأفعال الشاقة بدليل أن التلطف بكلمة الشهادة أسهل من الجهاد والصوم مع أن المستحق
به أعظم فلو كان المقصود استحقاق التعظيم لكان من الواجب أن يزيد الله تعالى في قوتنا ثم يسكننا
بما لا يشق عليها يحصل الاستحقاق من غير المشقة (٢) احتج نفاة التكليف بأمور أحدها أنه

وهو لا يقول بوجوبه في جميع المواضع بل يقول في المواضع المتعاقبة بازاحة عمل المكلفين وما ذكره
في العقاب فهو كلام المرجحة والوعيد دية يقولون الوعيد لطف وهو واجب والوفاء بالقول واجب والالتزام
لكن الكذب حسننا فهذا كلامهم في هذا الباب هو الجميع مبنى على كون العبد فاعلاً بالاختيار
والقول بحسن الأفعال وقبحها وجوبها وإذا انتهت تلك القواعد سقط جميع استدلالنا

(١) أقول الله عز وجل يقولون فعل الحكيم لا يخلو عن غرض هو الداعي إلى ذلك الفعل والالتزام بجميع
من غير مرجح والفقهاء يقولون الحكيم بالقصاص إنما ورد من الشارع ليزجر الناس عن القتل فهذا
هو الغرض منه ثم إن المجتهدين فرعوا على ذلك الإذن والمنع فيما لم يصرح الشارع حكمه فيه على وجه
يوافق الغرض وبعض القائلين بالأغراض يقولون المراد من الغرض سوق الأشياء الناقصة إلى
كمالها فمن الكمالات ما لا يحصل إلا بذلك السوق كما أن الجسم لا يمكن اتصاله من مكان إلى مكان
إلا بتحركه وهو الغرض من تحريكه فحصل بعض الأغراض من غير تيسير الأفعال الخاصة بها
محال والمحال غير مقدور عليه وقوله الصالح لكونه غير ضاليس الاتصال بالذات إلى العبد وهو مقدور
من غير واسطة ليس بحكم كلي فإنه أحد أخوه الكسب من غير الكسب ليس بمقدور والعبث
ليس هو الفعل الخالي عن الغرض مطلقاً بل يجب أن يزد فيه بشرط أن يكون من شأن ذلك الفعل
أن يصدر عن فاعله المختار لغرض وأما قوله الفاعل بغرض مستكمل بالغرض حكم أخذه من الحكماء
استعمله في غير موضعه فأنهم لا ينفون سوق الأشياء إلى كمالها والابطال علم منافع الأعضاء
وقواعد العلوم الحكيمة من الطبيعيات وعلم الهيئة وغيرها وسقطت العلل الغائية بأسرها من الاعتبار
بل يقولون أفاضة الموجودات عن مبدأها يكون على أكمل ما يمكن لا بأن يخلق ناقصاً ثم يكمله بقصد
فإن بل خلقه مساقاً إلى كماله باستثناف تدبيره ويعنون بالغرض استثناف ذلك التدبير في الأكمال
بما قصد الثاني أما أهل السنة فيقولون أنه تعالى فعال لما يريد ليس من شأن فعله أن يوصف بحسن
وقبح فكثير من الناصبين بعد مذهبهم قبل استكمالهم وكثير من المهرجين يجرهم إلى غير غايات
سواكهم ولا يسئل في أفعاله بل وكيف

(٢) أقول عند المعتزلة التعظيم من غير استحقاق فيبيع سواء كان ممن يستحيل عليه النفع والضرر
أو كان من غيره وقد مر أن هذه التعظيم المستحق لا يمكن أن يحصل بمجرد التفضل من غير الاستحقاق

الثلاثة وهي القول والعمل
والاعتقاد وكان حصول
الشك في العمل يقتضي
حصول الشك في أحد
أجزاء هذه الماهية فيضع
الشك في حصول الأيمان
وأما عند أبي حنيفة رضي
الله عنه فلما كان الأيمان
عبارة عن الاعتقاد المجرد لم
يكن الشك في العمل موجباً
لوقوع الشك في الأيمان
فظهر أنه ليس بين الأيمانين
رضى الله عنهما مخالفة في
المعنى

المسألة السابعة عشر
اعلم أن الإنسان إذا صدر
منه فعل أو ترك فإنه يحصل
أولاً في قلبه اعتقاد أنه نافع
أو ضار ثم يتولد من اعتقاد
كونه نافعا ميل إلى
التصميل ومن اعتقاد
كونه ضاراً ميل إلى الترك
ثم تصير القدرة مع ذلك
الميل موجبة إما للفعل أو
لتركه إذا ثبت ذلك فالتمية

إذا كان الكل مخلقه وإرادته فقيما التكليف والمعتزلة وإن أنكروها فقد اعترفوا بالعلم بها كان
معلوم الوجود فهو واجب الوقوع وما كُنَّ معلوم العدم فهو ممتنع الوجود فقيما التكليف وثانها
وهو أن التكليف إن كان عند استواء الداعين فهو محال لأن في هذه الحالة الفعل ممتنع وإن كان
عند الزمان فالراجح واجب والمرجوح ممتنع فقيما التكليف وثالثها أن التكليف بالفعل أما
أن يقع حال حصول الفعل أو قبله والأول محال لأن إيجاد الموجود محال ورفع حال وجود محال
والثاني أيضا محال لأن كونه فاعلا للشيء لا معنى له إلا حصول المقدور عن القدرة فيستحيل أن يكون
فاعلا في الحال لافعل لا يوجد في الحال فلم يكن هو في الحال مأمورا بشيء أصلا بل يكون ذلك اعلاما
بأنه صبر في الزمان الثاني مأمورا فإن قلت كونه فاعلا للفعل أمر زائد على صدور الفعل عن القدرة
قلت فذلك الزائد إما أن يكون مقدورا للمكلف أو لا يكون فإن كان مقدورا له فإما أن يؤمر بارتقائه
حال وجوده أو قبله ويعود المحذور المذكور وإن لم يكن مقدورا اتصال أن يكون مأمورا به
ورابعها أن الأمر بالفعل الشاق إن لم يكن لغرض فهو عيب وهو غير جائز على الحكيم وإن كان
فيستحيل عوده إلى من يستحيل عليه النفع والضرر ويستحيل عوده إلى العبد لأن ذلك النفع إما عاجل
أو آجل والأول باطل لأن الإنسان يتأذى به في الحال والثاني باطل لأن ذلك الغرض ليس إلا
حصول اللذة وأنه تعالى قادر عليه ابتداء فيكون توسط التكليف عبثا والجواب عن الكل
أنه مبني على طلب اللمية وهو باطل لأنه ليس يجب في كل شيء أن يكون معللا والأل كانت عليه
تلك العلة متعللة بعللة أخرى ولزم التسلسل بل لا بد من الانتهاء إلى ما لا يكون معللا بالبنية وأولى الأمور
بذلك أفعال الله تعالى وأحكامه فكل شيء مصنوعه فلا علة لصنعه (١)

في القسم الرابع

الكلام في الأسماء اسم كل شيء إما أن يدل على ماهيته أو على جزء ما هيته أو على الأمر الخارج عن
ماهيته أو على ما يتركب منها وما يخرج عنها إما أن يكون صفة حقيقية أو اضافية أو سلبية أو ما يتركب
عنها وهل يجوز أن يكون لما هيته الله تعالى اسم أم لا فإن قلنا ما هيته معلومة للبشر جاز والأفلا وأما
الاسم الدال على جزء الماهية فذلك محال لا متناع التركيب في حقيقة ذات الله تعالى وأما سائر
الاقسام فبجائز ولما كانت السلوب والاضافات بسيطة ومركبة غير متناهية لا جرم يجوز وجود أسماء
لأنهاية لها متباينة (٢)

والمثال الذي أورده ليس عظاما لأن الجهاد والصوم من غير التلفظ بكلمة التسمية ليس اسمها يستحق
بها شيء ولا شئ في أن المجموع أكثر من البعض فكيف يكون الاستحقاق للمجموع أقل من
الاستحقاق للبعض وأيضا لا يكون الاستحقاق مقدرا على المشقة والالكان أجرة الجمال أكثر من أجرة
المهندسين والمهندسة لا يستحقون عشاقتهم شيئا بالاتفاق

(١) أقول أكثر الجمع هي جمع الجسدية وقد مر الكلام فيها ويرد أيضا على أفعال الله تعالى وتعليل
أفعاله لا يكون إلا بسوق الأفعال إلى كمالها كما مر وأما قوله أولى الأمور بل لا يكون معللا أفعال الله
بأنه يعود إلى الحكم بأن لا معلل في الوجود أصلا فإنه ليس في الوجود إلا الله تعالى وأفعاله وهو غير
معلل فلو لم تكن أفعاله معللة لم يكن شيئا معللا أصلا وأفعال الله تعالى كثيرة فلم لا يجوز أن يكون بعضها
معللا ببعض إلى أن ينتهي إلى شيء واحد غير معلل

(٢) أقول الشيء الذي يعلم أنه لا يعلم يمكن أن يوضع له اسم من حيث أنه لا يعلم الآن يقال الاسم يدل
أجلا على ما يدل عليه الحد نفسه ولا وجه في ذلك بل إن لا يكون أملا لحد له اسم كالتسائط وذلك باطل وقد

كذلك فإن الرجل إذا اعتقد
أن فعل المعصية يوجب
الضرر العظيم ترتب على
حصول هذا الاعتقاد نفرة
عنه ثم إن تلك النفرة
مقتضى ثلاثة أمور فالأول
الندم بالنسبة إلى ما صدر
عنه في الماضي الثاني تركه
بالنسبة إلى الحال الثالث
العزم على الترك بالنسبة
إلى المستقبل فهذا هو
الكلام في حقيقة التوبة
المسئلة الثامنة عشر
التوبة واجبة على العبد
لقوله تعالى توبوا إلى الله
توبة نصوحا وهي مقبولة
قطعا لقوله تعالى وهو الذي
يقبل التوبة عن عباده
وقالت المعتزلة يجب قبولها
على الله تعالى عقلا وقال
أهل السنة لا يجب على الله
شيء البتة وقالت الفلاسفة
المعصية إنما توجب
العذاب من حيث أن حب
الجسمانيات إذا بقي في

الركن الرابع

من هذا الكتاب في السميات وهو مرتب على أقسام الأول في النبوات **(مسئلة)** المهزأ أمر خارق للعادة مقرون بالتعدي مع عدم المعارضة وإنما قلنا أمر لأن المهزأ قد يكون أثباتاً بغير المعتاد وقد يكون منعا من المعتاد وإنما قلنا خارق للعادة ليمتيز به المدعى عن غيره وإنما قلنا مقرون بالتعدي لئلا يتخذ الكاذب مهزأ من مضي جهة لنفسه ويبتز عن الأرهاص والكرامات وإنما قلنا مع عدم المعارضة ليمتيز عن السحر والسحرة **(١)** **(مسئلة)** محمد رسول الله خلافا لليهود والنصارى والمجوس وجماعة من الدهرية لنا وجوه الأول أنه ادعى النبوة وعليه التعويل وظهر المعجز عليه وكل من كان كذلك كان نبيا وإنما قلنا أنه ادعى النبوة فلا وافر وإنما قلنا أنه ظهر المعجز على يده فثلاثة أوجه أحدها أنه أتى بالقرآن والقرآن معجز أما أنه أتى بالقرآن ولم يأت به غيره فلا وافر وأما أنه معجز فلا أنه تحدى الغصاء بمعارضته فمعجز وأعنفه وذلك يدل على كونه معجزا وثانيها أنه نقل عنه معجزات كثيرة منها إشباع الخلق الكثير من الطعام القليل ونسج الماء من بين أصابعه ومكالمه الحيوان العجم وكل واحد منها وإن لم يبلغ مبلغ التواتر لكن التواتر يدل على صحة واحد منها وأي واحد منها صحيح حصل الغرض وثالثها أنه أخبر عن الغيب والأخبار عن الغيب معجز وإنما قلنا إن من ادعى النبوة وظهر المعجز عليه كان نبيا لأن الرجل إذا قام في المحفل العظيم فقال إني رسول هذا الملك اليكم ثم قال يا أيها الملك إن كنت صادقا فيما قلت فخالف عادتك وتم عن مكانك فتق قام الملك اضطرابا خضوعا إلى صدقه فكذا هنا الطريق الثاني إثبات نبوته عليه السلام الاستدلال بأخلاقه وأفعاله وأحكامه وسيره فأي كل واحد منها وإن كان لا يدل على النبوة لكن مجموعها يوجب العلم قطعا أنه لا يحصل إلا للأنبياء وهذه طريقة اختارها الجاحظ وارتضى بها الغزالي في كتابه المنقذ الثالث أخبار الانبياء المتقدمين في كتبهم السماوية عن نبوته فهذا لجامع أدلة تبوئه عليه السلام والاستعصاء فيه منذ كور في المطولات **(٢)** فإن قبل لأن لم أنه ظهر المعجز على يده قوله في الوجه الأول القرآن ظهر على يده وهو معجز قلنا الاستعصاء في الأسئلة والأجوبة على هذا الوجه منذ كور في كتاب النهاية قوله في الوجه الثاني إشباع الخلق الكثير من الطعام القليل قلنا هذه الأشياء لو وجدت لثقلت اليأس فلا

سمى المشرحين غرضونا بالذي لا اسم له مع أن لها خدأ أما الشيء الذي لا يعلم أصلا فلا يمكن أن يوضع له اسم والاسماء الكثيرة وإن أمكن أن تطلق على الله تعالى من الوجوه التي ذكرها إلا أن أصحاب الشرائع لا يجوزون إطلاق اسم عليه تعالى إلا بآذن شرعي

(١) أقول هذا أحد المعجز وأتى بالقيود التي يجب اعتبارها فيه وإنما قدم بناءه لأن إثبات النبوة يبنى عليه قال صاحب الصحاح تحدت فلانا إذا ما لم يته في فعل ونازعته الغلبة والأرهاص أحداث معجزات تدل على بعثته وكأنه تأميس لقاعدة نبوته والرهص بالكسر العرق الأسفل من الحائط يقال رصت الحائط بما يقع

(٢) أقول أجاز القرآن على قول قدماء المتكلمين وبعض المحدثين في فصاحته وعلى قول بعض المتأخرين في صرف عقول الغصاء القادرين على المعارضة عن إيراد المعارضة قالوا كل أهل صناعة اختلقوا في تجويد تلك الصناعة فلا جملة يكون فيهم واحد لا يبلغ غيره شأوه ومهزأ الباقون عن معارضته ولا يكون ذلك معجزا له لأن ذلك لا يكون خرقا للعادة لكن صرف عقول أقرانه القادرين على معارضته عن معارضته يكون خرقا للعادة فذلك هو المعجز والاستدلال بالأخلاق والأفعال أيضا أقوى وهو مضي قوله تعالى ويأتوه شاهد منه فإن ذلك يشهد على صدقه في دعوته وهو صادق منه

النفس بعد مفارقة البدن ولا يمكن الوصول إلى المحبوب فثبت بهظم البلاء والتوبة عبارة عن اطلاع النفس على قبح هذه الجسمانيات وإذا حصل هذا الاعتقاد زال الحب وحصلت التوبة فبعد الموت لا يحصل العذاب بسبب الهز عن الوصول إليها

(المسئلة التاسعة عشر) قال لا كفرون التوبة عن بعض المعاصي مع الإصرار على البعض **مسئلة** وقال أبو هاشم أنها لا تصح جهة الأولين أن اليهودي إذا غصب حبة ثم تاب عن اليهودية مع الإصرار على غصب تلك الحبة أجمعوا على أن تلك التوبة صحيحة وجهة أبي هاشم أنه لو تاب عن ذلك القبيح لمجرد نفسه وجب أن يتوب عن جميع القبيح وإن تاب عنه لا لمجرد نفسه بل لغرض آخر لم تصح

توبته والجواب لا يجوز
أن يتوب عن ذلك القبيح
ليكونه ذلك القبيح كما أن
الإنسان قد يشتهي طعاما
لا لعموم كونه طعاما بل
لكونه ذلك الطعام والله أعلم
المسئلة العشرون
المختار عندنا أنه لا يكفر
أحد من أهل القبلة إلا
بدليل منفصل ويدل عليه
النص والمقول أما النص
فقوله صلى الله عليه وسلم
من صلى صلاتنا أو كل
ذبيحتنا واستقبل قبلتنا
فذلك المسلم الذي له ذمة الله
وذمة رسوله فلا تخفروا الله
في ذمته وأما المعقول فهو
أن العلم بهذه المسائل لو
كان شرطاً للصحة الإيمانية
لكان يجب أن لا يحكم النبي
صلى الله عليه وسلم بإيمان
أحد إلا بعد أن يسأله عنها
ولما لم يكن كذلك بل كان
يحكم بإيمانهم من غير أن
يسألهم عن هذه المسائل

متواتر إلا أن الأمور عجيبة والحوادث على نقلها متوفرة فلما لم تنقل فلا متواتر علمنا أنه ليست بحجة
سلمنا سلامتها عن الطعن لئلا لا نزاع في أنها لم تنقل البتة فلا متواتر بل إنما نقلت على سبيل الأحاد
ورواية الأحاد لا تفيد العلم بقوله مجموع الرواة بل هو أحد التواتر وذلك يدل على صحة واحد منها وأما
صحة حصول الغرض فلما لا نسلم رواية القرائب التي يمكن الاستدلال بها على الرسالة بأقوال أحد التواتر
فإنه ليس كل ما يد كفي كتاب دلائل النبوة بما يصح الاستدلال به من طريق القطع على الرسالة
إنما الذي يصح الاستدلال به على ذلك أمور قليلة نحو نبوع الماء من بين أصابعه وأمثاله ولا نسلم أن
رواية أمثال هذه الاشياء بالغوا إلى حد التواتر قوله في الوجه الثالث أخبر عن الغيب قلنا أخبر عن
الغيب على وجه يخالف العادة أو يوافقها فالأول ممنوع والثاني مسلم ببيان أن العادة جارية بأن الرؤساء
إذا حاولوا ترغيب الرعية في محاربة خصومهم وعدوهم يخبرونهم بأن اليد لهم والدولة راجعة إليهم فقولهم
تعالى وهذا الله الذين آمنوا منكم وهم أولوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض من هذا الباب وأيضاً
الرجل المعتد فيه قد يخبر عن أمور كنية على سبيل الأجمال فإن وقع شيء من ذلك جعله على صدقه
وان لم يقع قال أنا ما عينت الوقت بل سيقع بعد ذلك قوله تعالى ألم غلبت الروم في أدنى الأرض من
هذا الباب سلمنا أنه أخبر عن الغيب على سبيل التفصيل فلم قلت أنه معجز والدليل عليه أن المحدثين
رووا في كتاب دلائل النبوة أن قساً وسطيحاً أخبرا عن أحوال محمد عليه الصلاة والسلام مع أنهما كانا
من الانبياء فعلمنا أن الكاهن قد يخبر عن الغيب وكذا المعبرون يخبرون عن الغيب المفصلة ببناء على
الرواية وكذا المنجسون وأصحاب العزائم وإذا كان كذلك لم يكن ذلك معجزاً (١) ثم نقول إن كان
ما ذكرتم يدل على أنه ممنوع وبيانهم وجوه أحدها أنه لو جاز انخراق العادة عن محالها لجاز أن
ينقلب الجبل ذهباً وبرزوا البحر ماء عيطاً وأن ينقلب ما في البيت من الأولي أنا ما فاضلين ومعلوم أن
تجويزه قاذح في البديهيات (٢) سلمنا ظهور المعجز على يده فلم قلت إن كل من كان كذلك كان
رسولاً وتقريره أن الاستدلال بظهور المعجز على الرسالة يتوقف على مقامات ثلاث الأولى أنه فعل الله
تعالى وثانيها أن الله تعالى فعلها لأجل التصديقه وثالثها أن كل من صدق الله تعالى فهو صادق
أما المقام الأول ففيه النزاع من وجوه أحدها أن أنبأ النفس الناطقة فعلت نفس النبي مخالفة
بالمسألة لنفس غيره فلا جرم قدر على ما لم يقدر عليه غيره وإن لم نقل بالنفس الناطقة فلا بد أن يكون
الإنسان عبارة عن البدن المخصوص فاعلمه كان مزاج بدنه خصوصية لم تحصل تلك الخصوصية
لسائر الأبدان فلا جرم قدر على ما لم يقدر عليه غيره وثانيها أن النبي عليه الصلاة والسلام له وجه
جسمي نباتي أو حيواني له خاصية عجيبة مستتفة لتلك الآثار الغريبة التي أظهرها النبي وأما ما يقع

(١) أقول أو رد دلائل وطرقاً كثيرة على النبوة وسريذ كفي الجواب أن المعتقد هو ظهور القرآن
على يد هذا الحق أن الأما رب الظنمية إذا تواترت أدت إلى حكم العقل جزماً بما توافقت عليه في إثباته
وذلك كالتجربيات المعدودة في الضروريات فإيراد هذه الدلائل التي ذكرها بمثابة التجارب المؤدية إلى
حكم جزم يقيني فهي وإن كانت آحاداً غير معتمداً عليها لكنها بالجملة تؤدي إلى حكم يقيني وإن لم تكن
تصلح لأن يناظر بها وعليها لأنها تجري مجرى القضايا التي هي مبادئ الأقيسة التي لا يمكن أن تثبت
بحجة أو برهان

(٢) أقول أما انخراق العادة فليس مما ينكره المتكلمون لأنه جائز مع القول بالفاعل المختار
ولما ينكره الحكماء لأنهم يقولون بأن النفوس الزكية قوى وبما تؤثر في أكثر الأجسام التي في عالم
الكون والفساد

ذلك الجسم في بدأ خولا جرمه من الكل عن معارضته وثانها العمل الجن والشیاطین أعانوه عليه وما أعانوه عليه أرواح القلبيكة أو الملائكة أعانوه عليه بل هذا ظاهر لأن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام يحلون أكثر الأشياء على الملائكة ونحن إنما علمنا وجودهم وعصمتهم بقول الأنبياء فقبل العلم بصدقهم جواز وجودهم وذلك كان في تحقق الاحتمال وأما المقام الثاني ففيه النزاع من وجهين أحدهما لأن سلم خلق المهز لأجل التصديق لاسيما ودينهم ان أفعال الله تعالى لا يجوز أن تكون معلومة بالغرض وما يحق هذا ان الفعل بدون الداعي اما أن يكون جائزا أولا يكون فان كان جائزا لم يمكن القطع بان الله تعالى فعل المهز لأجل التصديق بل لفعله فعله لا لأمر أصلا وان لم يجوز توقف فعلنا لاقتناع على داع بخلافه الله تعالى فيكون الله تعالى فاعلا لما يوجب القبيح فاذا جاز ذلك من الله تعالى فلم لا يجوز من أفضل عباد الله واذ جاز ذلك منه بطل أصل الاستدلال بالمهز على التصديق الثاني سلمنا الله تعالى فعل المهز المقصود لكن لم قلت ان ذلك المقصود ليس الا التصديق واهله تعالى فعله لغرض آخر وعليكم بيان الحصر ثم اناهي سبيل التبرع نذكر أمورا أخرى أحدها أن يفعله ليكون ابتداء عادة وثانها ليكون تذكيرا للعادة من طاوله فان الفلك الثامن لا يستكمل الدورة الا في ستة وثلاثين ألف سنة فيكون وصولها الى أول الحمل في مثل هذه المدة عادة لها فاعلم هذا الحادث يكون من هذا الباب وثانها أن يكون ذلك كرامة لولي أو مهزته اني آخر في طرف آخر من أطراف هذا العالم ورابعها أن يكون ذلك أرمضا لاني آخر باقي بعد ذلك كالأحوال التي ظهرت على محمد قبل بعثته وكان نور الذي يحكي انه كان يظهر في جبين أبيه وخامسها أن يكون امتحانا لعقول المكافين كما أنزل المتشابهات امتحانا لعقولهم المقام الثالث سلمنا ان الله تعالى صدقه لكن فلم قائم ان كل من صدقه الله فهو صادق فان عندكم الله تعالى خلق الكفر والفواحش فاذا لم يقبل صدق ذلك من الله تعالى فلم لا يحسن منه أيضا تصديق الكاذب وهذا السؤال الاخير مختص بنا دون المعتزلة ثم نقول هب أيانا لنذكر شيئا من هذه الاحتمالات فلم قلت ان كل من ظهر عليه المهز كان رسولا والرجوع فيه الى المثال ضعيف لاننا لا نقطع في ذلك المثال بصدق المدعي لانه ربما قام الملك العظيم في ذلك الوقت لحديث ألم في بطنه أو شاهد شيئا يخاف أن تذكر أمرا قام طلبه وبالجمله فليس هنا الا الدوران وهو انه قام عند الناس المدعي وما قام به بل ذلك الدوران لا يفيد الا الظن الضعيف فانه يحكي أن واحدا كان يجلس في مسجد فكمادخل المؤذن قام ذلك الانسان وخرج فقال له المؤذن مالي أراك كلما أذنت خرجت فقال لا بل كلما جمعت بالخروج أذنت وهذا يدل على أن دلالة الدوران على العلية ضعيف ثم ان سلمنا دلالة العقل على التصديق فلم قلت انه في حق الله تعالى كذلك وسع عرف من القياس المؤيد بالجامع لا يفيد الا الظن فكيف هذا القياس الخالي عن الجامع فهذا هو الاعتراض على الدليل الأول على النبوة أما الدليل الثاني وهو الاستدلال بمحاسن أحواله على نبوته فضعيف لان غاية ما في الباب أنه يدل على كون ذلك الانسان متميزا عن سائر الناس بجزء من الفضيلة ولكن من أين يدل على النبوة وكيف وقد حكى عن أفضل الحكماء في الاخلاق أمور هيمية تجعلها الناس قدوة لانفسهم في الدنيا والآخرة مع ما نقل عنهم من العلوم الدقيقة وأما الدليل الثالث وهو الاستدلال بما جاء في التوراة والانجيل على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فالاعتراض عليه انكم اما أن تقولوا انه جاء في هذه الكتب صفة محمد صلى الله عليه وسلم على سبيل التفصيل بمعنى أنه تعالى بين أنه سيجي في السنة القابلة في البلدة الفلانية شخص وصفه كذا وكذا فاعلموا انه رسول واما ان لا تقولوا كذلك بل يقولوا انه تعالى بين ذلك بيانا

علمنا ان الاسلام لا يتوقف
عليه بل الاقرب أن المجسمة
كفار لانهم اعتقدوا ان كل
ملا يكون مقبزا ولا في
جهة فليس بوجودهم ونحن
نعتقد ان كل مقبز فهو
محدث وخالفه موجود
ليس بمقبز ولا في جهة
فالمجسمة تفوق ذات الشيء
الذي هو الاله فيلزمه -م-

الكفر

الباب العاشر في الامامة

وفيه مسائل

المسألة الأولى

نصب الامام اما ان يقال
انه واجب على العباد أو
على الله تعالى أولا يجب
أصلا أما الذين قالوا انه
يجب نصبه على العباد
ففرقان الاول الذين قالوا
العقل لا يدل على هذا
الوجوب وانما الذي يدل
عليه السمع وهذا قول
أهل السنة وقول أكثر

بجملان غير تعين الزمان والمكان والوصف فان ادعيتم الاول فهو باطل لا تاجيد للتوراة والانجيل
خالصة عنه لا يقال اليهود والنصارى سوف اذهبن المكتابين لا تناقوله هذان كتابان مشهوران في
المشرق والمغرب ومثل هذا مما لا يصح تطرق للتحريف اليه كما في القرآن وان ادعيتم الثاني
فتقدر المساعدة عليه لا يدل ذلك على النبوة بل ربما يدل على ظهور انسان فاضل شريف أول يدل
على النبوة لكن لا يدل على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم اذ ربما كان البشرية انسانا آخر (١)
سلمنا ان ما ذكرتم يدل على النبوة لكن هنا ما يدل على القدح فيها وهو من وجوه الاول شبهة الدهرية
وهي بالقدح في الفاعل المختار وانكار كون الصانع عالما قادرا بالحر كات مریدا وانها شبهة منكري
التكليف فانهم يقولون الانبياء انما جاءوا من عند الله تعالى بالتكليف لكن القول بالتكليف محال
وانها شبهة البراهمة وهي من وجهين الاول ان ما جاء به الرسول ان علم حسنة بالهقل كان مقبولا
سواء ورد به الرسول أولم يرد وان علم قبحه بالهقل كان مردودا سواء ورد به الرسول أولم يرد وان لم
يعلم لاحسنه ولا قبحه فان كان في محل الحاجة حسن الانتفاع به سواء ورد به الرسول أولم يرد ولما
تقرر في العقل ان كل ما ينفع به الانسان وكان خاليا عن اشارة الضرر كان الانتفاع به حسنا وان لم يكن
في محل الحاجة قبح الانتفاع به سواء ورد الرسول أولم يرد لانه اقدم على ما يحتمل الضرر من غير
حاجة أصلا الثاني ان دلالة النبوة ليس الا بالمجزة بالاتفاق الكتابيين ان المجز لا يدل البتة فامتنع
الجزم بالصدق ورابعها شبهة اليهود وهي من وجهين الاول الله تعالى لما شرع شريعة موسى
عليه الصلاة والسلام فاما ان يكون قديما ان تكون باقية الى يوم القيامة أو بين فيها أنها باقية
الى الوقت الغلاني فقط أو بين الشرع ولم يتعرض لبيان التأييد والتأقيت فان قلت انه تعالى بين
التأييد لم يميز نسخه أما أولا فلانه أخبر ان هذا الشرع ثابت أبدا فلم يبق ثابت أبدا كان كذا وهو غير
جائز على الله تعالى وأما ثانيا فلانه لو جاز ان ينص الله تعالى على ان شرع موسى عليه السلام ثابت
أبدا ثم انه لا يبقى ثابت أبدا فلم لا يجوز ان ينص الله على شرع محمد عليه الصلاة والسلام انه ثابت أبدا

(١) اتول هذا الذي ذكره كله بمنزلة شبهة السوفسطائية فان التعيين الحاصل للعقلاء اذا قام انسان
على طريق مرضية عند الخواص والعوام وادعى أنه مبعوث من عند الله والدليل على صدق قولي
ان الله تعالى يظهر على بدى امرأ خارقا للعادة فظهر وقال من لم يصدقني بمثل ما ظهر على بدى
وتحدى من عداه عن ذلك ان يزول بامثال هذه الاحتمالات وقد أشار المصنف أيضا الى هذا المعنى في
الجواب على تاسياني وأما المذكور في التوراة والانجيل الدال على نبوة صلى الله عليه وسلم وعلى آله
وصحبه فكثيرة بذكرها المصنفون من الواقفين عليها منها ما ذكر في التوراة بعبارة تفسيرها كما جاء
الرب من طور سيناء وظهر بساهير وعلا بفار ان وفي التوراة ان اسمه عيل كان في بركة فاران يعني بادية
العرب رز كراواتفون على جبالها ان فاران في طريق مكة قبل العون بعين ونصف وهو كان المنزل
للسافرين على مسار الطريق من العراق الى مكة ومنه ما جاء في السفر الخامس ان الرب قال لموسى
اني مقم لهم نبيا مثلك من بني اخوتهم وأعمار جل لم يسمع كما في التي يؤديها من ذلك الرجل باسمي
أنا أنتقم منه ومنه في السفر الاول لما جرائها نالده ويكون من ولدها من يد فوق الجميع وبدا الجميع
مبسوطة الى بالخشوع وأيضاً جاء في الانجيل في الفصل الرابع عشر في انجيل يوحنا ان المسيح قال اني
أسأل ابي أن يعطيكم فاروقا آخر يكون معكم الى الابد روح الحق والفارق ليط معناه كاشف الخفيات
وامثال هذا في هذين الكتابين وفي كتب سائر الانبياء التي عندهم كثير بطول الكتاب بذكرها
ولا يتقدر الخالف على دفعها الى أرضها الى ملك أوزي آخر ولا على أن يكتمها

المعتزلة والزيدية والثاني
الذين قالوا ان العقل يدل
على أنه يجب علينا نصب
الامام وهو قول الجاحظ
وأبي الحسين البصري وأما
الذين قالوا أنه يجب على
الله تعالى نصب الامام
فهم فريقان الاول الشيعة
الذين قالوا أنه يجب على
الله تعالى نصب الامام
ليعلم معرفة الله سبحانه
وتعالى ومعرفة سائر
المطالب والثاني قول الاثنا
عشرية الذين قالوا يجب
على الله تعالى نصبه
ليكون لطف الثاني فعل
الواجبات العقلية وفي ترك
القيام العقلية وليكون
أيضا حافظا للشرعية
ومبينها وأما الذين قالوا
لا يجب فمهم ثلاثة طوائف
منهم من قال أنه يجب
نصبه في وقت السلامة لما
في وقت الحروب الاضطراب

مع أنه لا يكون ثابتاً أبداً فيكم تجوز نسخ شرعكم وأما ثانياً فلا بد لجاز أن يخبر الله تعالى عن التأييد مع أن التأييد لا يحصل ارتفع الأمان عن كلامه وعدوه وعبيده وذلك باطل بالاتفاق وأما أن قلنا أنه تعالى بين في شرع موسى عليه السلام أنه ثابت إلى الوقت القلاني كان هذا من الأمور العظيمة التي تتوفر الدواعي على نقله فوجب أن ينقل ذلك التوقيت متواتراً فالنقل المتواتر لا يجوز إلا طبقاً على أخفائه فكان يلزم أن يكون العلم بانتها شرع موسى عند مبعث عيسى وانتهاء شرع عيسى عند مبعث محمد عليه الصلاة والسلام معلوماً بالضرورة للخلق وأن يكون المنكره منكر التواتر وأن يكون ذلك من أقوى الدلائل لعيسى ومحمد على دعوتهما فلما لم يكن الأمر كذلك هلكنا فساد هذا القسم ولأنه لو جاز أن لا ينقل هذا التوقيت نقلاً متواتراً لجاز أن يقال إن محمد عليه الصلاة والسلام حول الصوم من رمضان إلى شوال والقبلة من الكعبة إلى غيره وأنه عليه الصلاة والسلام قال شرعي يبقى مؤبداً إلى الوقت القلاني مع أنه لم ينقل شيء من ذلك وتجوز قدح في شرع محمد عليه الصلاة والسلام وإن قلنا أنه تعالى بين في شرع موسى أنه ثابت ولم يبين التأييد ولا التوقيت فهذا محال لما سنبين في أصول الفقه أن الأمر لا يفيد الوجوب إلا مرة واحدة ومعلوم أن شرع موسى لم يكن كذلك فإن التكليف متوجه بذلك الشرع على الخلق إلى زمان عيسى عليه السلام بالاتفاق فلما ظهر فساد القسمين الأخيرين ثبت الأول ويلزم من صحة ما نتج النسخ الثاني أن اليهود والنصارى على كثرتهم وتفرقهم في المشارق والمغارب يخبرون عن موسى وعيسى عليهما الصلاة والسلام أن كل واحد منهما ما أخبر أن شريعته باقية إلى يوم القيامة وخير التواتر يفيد العلم والإيماء بكنتم اثبات وجود محمد عليه الصلاة والسلام فضلاً عن نبوته فإذا صح ذلك عنه جاز فلا شك أن قولهما جهة لا يقال شرط التواتر استواء الطرفين والواسطة وهذا مفقود في ذلك المعنى وهو التماسل أما اليهود فلان يختصروا قتلهم حتى لم يبق منهم إلا عدد يسير ودون عدد التواتر وأما النصارى فلانهم كانوا قليلين في ابتداء الأمر لانا نقول أما قتل اليهود فضعيف لأن اليهود كانوا أمة عظيمة وكانوا متفرقين في شرق الأرض وغربها وفي البلاد المتباعدة جداً من المستحيل قتل هذه الأمة العظيمة بحيث لا يبقى على وجه الأرض منهم عدد التواتر وأما حديث النصارى فضعيف أيضاً لأن ذلك يوجب القدح في شرع عيسى عليه السلام قبل مبعث محمد عليه الصلاة والسلام وذلك محال بمثل به أحد والجواب أن المعتقد في رسالة محمد عليه الصلاة والسلام ظهور القرآن عليه وسائر الوجوه أنما يذكركم للتمهيد والتكميل قوله لو جاز الخراق العادة ارتفع الأمان عن البديهييات قلنا هذا لازم على الفلاسفة لا محال أن يحدث شكل فادعي غريب يوجب هذه الغرائب في هذا العالم قوله يجوز أن يكون حدوث المجهول من الله تعالى وإن كان منه ليس الغرض منه شيء سوى التصديق قلنا المعتزلة عولوا في الجواب على حرف واحد وهو أنه لو كان المدعي كاذباً لوجب على الله تعالى أن يمنع ظهور ذلك المجهول منعاً للعباد من الوقوع في الضلال وهذا الجواب ضعيف لأنه يقال أنما يجب على الله تعالى كشف الحال فيما ألزم به احتمال ظهور المجهول وجهاً آخر سوى دلالة على تصديقي الله تعالى لذلك المدعي فاما ما احتمل ذلك واحتمل غيره فلو قطع المكلف بأحد الاحتمالين دون الآخر كان التمسك من قبل العبد لامن الله تعالى وفي مثل ذلك لا يجب على الله كشف الحال الأبرى أنه لم يسمع أنزال المشابهات من الله تعالى على أنها محتملة غير قطعية فكذلكها وإيضاً فإنه تعالى بين الكفر على المسابغ وبكثرتهم من قبل أوليائه والمسلمون يجهلون في دعاؤهم إلى العقوبة على الكفار وقد لا يجب دعاؤهم ولا يظلمهم منا هم والمكفار يقولون في دعاؤهم اللهم انصر أحب القسطين إليك وإن لم ترض ما نحن فيه من تكذيب مدعي النبوة

فلا يجب لأنه ربما احتال
نصبه مبنياً زيادة الشر
ومنهم من عكس الأمر
ومنهم من قال لا يجب في
شيء من الأوقات لثبات
نصب الإمام بقتلي دفع
ضرر لا يندفع إلا به فيكون
واجباً بيان الأول أن العلم
الضروري حاصل بأنه إذا
حصل في البلد رئيس فاهر
ضابطاً فإن حال البلد يكون
أقرب إلى الإصلاح مما إذا لم
يوجد هذا الرئيس وبما
الثاني أن دفع الضرر عن
النفس لما كان واجباً فلا
لا يندفع هذا الضرر إلا به
وجوب أن يكون واجباً فلا
قالوا العمل القوم يستنكفون
عن متابعة ذلك الرئيس
فيزداد ذلك الشر فلهذا
وأن كان محتملاً إلا أنه نادى
والغالب ما ذكرناه والغالب
راجع على المقادير
(والسئلة الثانية)

احتج الشريف المرتضى
 بعين هذا الدليل في
 وجوب نصب الامام على
 الله تعالى فقلنا انه ضيق
 وذلك لانكم وان ذكرتم
 اشتماله على هذا الوجه
 من المنفعة فانه لا يبعد
 أيضا اشتماله على وجه
 من وجوه القبيح وهذا
 التقدير فانه يبيح من الله
 تعالى نصبه فان قال فهذا
 أيضا واراد عليكم قلنا الفرق
 بين الدليلين اننا ما اوجبنا
 نصب الامام على أنفسنا
 كفى ظن كونه مصلحة في
 وجوب نصبه علينا لان
 الظن في حقنا يقوم مقام
 العلم في وجوب العمل فاذا
 علمنا اشتمال نصب الامام
 على هذا الوجه من المصلحة
 ولم نعرف فيه مفسدة
 حصل ظن كونه مصلحة
 فيفسر هذا الظن سببا
 للوجوب في حقنا ما أنتم

والمخالفة له ولا صحابه فاسلم عناما عطينا من القوى والتمكن والرب قد لا يفعل ذلك فيجب ان
 يكون هذا موها التصديق الكفرة فلما لم يكن هذا فكذلك ما قالوا والجواب الحق مبني على مقدمة
 وهي أن تجوز الشيء لا ينافي القطع بعدمه فانما يجوز أن يخالف الله انسا فاشبهنا في الحال من غير الالذين
 وأن يقلب الانهار وما والجبال ذهباً ثم أنامع التجوز بقطع بانه لم يوجد ولان من واجبه غيره بالشم
 فعبس المشتوم وجهه ونظر الى الشام ثم زرا علم بالضرورة غضبه وكذلك القول في حرة الخجل
 وصفرة الوجه مع أن حصوله ابتداء بدون الغضب جائز وهذا أيضا لازم على الفلاسفة على ما قررناه وإذا
 ثبت هذا فنقول انما علمنا أن الحدث لهذا المجهز هو الله تعالى لما قدمنا أن جميع الممكنات واقعة
 بقدرة الله تعالى وانما قلنا انهاد لالة على التصديق لما أنما رأينا النبي يقول يا ألهي ان كنت صادقا
 في دعوى الرسالة فسود وجه القمر مثلا وكما قال النبي ذلك اسود قلنا مضطرين الى العلم بانه تعالى
 صدقه في تلك الدعوى ولذلك فان كل من أقر في القرون الماضية بان هذه المجهزات من فعل الله تعالى
 أقر بصدق المدعى ولم يبق له شك فيه وتجوز سائر الاقسام بحسب العقل بما لم يقدح في هذا العلم
 الضروري كما حضر بناء في المثال أما شبهة الدهرية ونفاة التكليف فقد تقدم الجواب عنها وأما شبهة
 البراهمة فهي مبنية على الحسن والقبح وقد تقدم القول فيه ولذا كرفوائد البعثة على التفصيل
 فنقول قد عرفت ان الامور قسمان منها ما يستقل العقل بأدراكه ومنها ما لا يستقل والاول كعلمنا
 بافتقار العالم الى الصانع الحكيم وفائدة بعثة الرسل في هذا النوع تكيد العقل بدليل النقل وقطع
 عذر المكلف من كل الوجوه على ما قال تعالى لا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وقال ولو
 اهلكناهم بعذاب من قبله لاقالوا لو ارسلت البنا رسولا فنتبعه مع آياتك من قبل أن نذل ونخزى فبين
 تعالى ان بعثة الرسل لقطع الحجة والعلماء ذكره ووجوه ثلاثة الاول ان قالوا ان الله تعالى ان كان
 خلقنا لنبيه قد كان يجب أن يبين لنا العبادة التي يريدنا انما هي وكيفية فان
 وجبت أصل الطاعة في العقل لكن كيفية غير معلومة لنا فبعث الله تعالى الرسل لقطع هذا العذر
 فانهم اذا بينوا الشرائع المفصلة زالت أوهامهم وثانيها ان يقولوا انك تركتنا تركب سهو وغفلة
 وسقطت علينا الهوى والشهوات فهلا مددتنا يا الهنا حين اذا سهونا فبيننا واذا مال بنا الهوى منعنا
 ولا كنك لما تركتنا مع نفوسنا واهوائنا كان ذلك اخرا لنا على تلك القبايح وثالثها ان يقولوا هب انا
 بعقولنا علمنا حسن الايمان وقبح الكفران ولكن لانعلم بعقولنا ان من فعل القبيح عذب خالدا
 مخادا في النار لاسيما واننا علم ان لنا في فعل القبيح لذة وليس لك فيه مضرة ولم نعلم ان من آمن
 وعمل صالحا اسحق الثواب انما لاسيما وكنا قد علمنا انه لا منفعة لك في شيء فلا جرم لم يكن مجرد
 العلم بالحسن والقبح داعيا ولا راعيا أما بعد البعثة اندفعت هذه الاعذار فكانت البعثة قطعا لعذر
 المعذرين من هذه الوجوه وأما فائدة بعثتهم فيما لا يستقل العقل بذكره فقد ذكرنا أمورا أحدها
 ان العقل لا يدل الاعلى الصفات التي يحتاج اليها أما السمع والبصر والكلام وسائر الصفات الجزئية
 فلا طريق اليها الا السمع وثانيها ان المكلف يبقى خائفا فيقول لو اشتغلت بالطاعات لكنت متمصرا
 في ملك الله تعالى بغير إذنه ولو لم يشغل بها فربما أعذب على ترك الطاعة فيبقى في الخوف على
 التقديرين وعند البعثة يزول هذا الخوف وثالثها انه ليس كل ما كان فيضاهنا كان فيضاهنا
 في نفسه فان النظر الى وجه الحرة العجوز المشوهة وقبيح والى وجه الامة الحسنة حسن في الشرع
 ورابعها ان الاشياء المخلوقة في الارض منها غداة ومنها ذواتها ومنها سباعية ومنها لا تفي بمعرفة الا بعد
 الادوار العظيمة ومع ذلك ففيها خطر على الاكثر وفي البعثة فائدة معرفة طائفتها ومنها فاضها من غير

ضرر وخطر وخامسها أن المنصبين عرفوا طبائع درجات الفلك ولا يمكن الوقوف على التجربة بل أن
التجربة يعتبر فيها التكرار والاهتمام البشرية كيف نفي بأدوار الكواكب الثابتة ثم انهم وقفوا
على الشكل بالرصد فكيف وقفوا على أحوال عطارده مع أن الآلات الرصدية لا تفي بأحواله لصغره
وخفائه وقلة نوره وبعدده عن الشمس حالي التشرى والتعريب وسادسها أن الإنسان مدني
بالطبع والاجتماع مظنة التنازع المفضي إلى القتال فلا بد من شريعة يفرضها شارع لتكون مرغوبة
في الطاعات وزاجرة عن السيئات وسابعها الوقوف كيفية العبادة إلى الخلق فربما أتى كل طائفة
موضع خاص ثم أخذوا يعضون طائفة فعضى ذلك إلى ألفين أما وضع الشريعة فمما ينافي ذلك
ونامنها أن الذي يفعله الإنسان بمقتضى عقله يكون كفعل المعتاد والعادة لا تكون عبادة أما الذي
يأمر به من كان معظم ما في قلبه ولا يكون هو واقفا على سببه كان أتباعه محض العبادة ولذلك ورد
الامر بالأفعال القريمة في الحج وتاسعها أن العقول متفاوتة والكامل نادر والاسرار الالهية عزيزة
جدا فلا بد من بعثة الأنبياء وانزال الكتب عليهم أيضا لا لكل مستعد إلى منتهى كماله المهكنا له
بحسب شخصه وعاشرها أن كل جنس تحت أنواع فانه يوجد في ما بين تلك الأنواع نوع واحد هو
أكملها وكذا الأنواع بالنسبة إلى الاصناف والاصناف بالنسبة إلى الأشخاص والأشخاص بالنسبة إلى
الأعضاء فاشرف الأعضاء ورئيسها القلب وخليفته الدماغ ومنه تنبث القوى على جميع جوانب
البدن فكذلك الإنسان لا بد فيه من رئيس والرئيس إما أن يكون حكمه على الظاهر فقط وهو السلطان
أو على الباطن وهو العالم أو عليهما معا وهو النبي الذي يكون كالقلب في العالم وخليفته كالدماع
وكما أن القوى المدركة إنما تفيض من الدماغ على الأعضاء وكذا قوة البيان والعلم إنما تفيض منه
بواسطة خليفته على جميع أهل العالم وحادي عشرها الهداية إلى الصناعات النافعة قال الله تعالى
في داود عليه الصلاة والسلام وعلماؤه صنعت لبوس لكم وقال انوح عليه الصلاة والسلام واصنع
الفلك بأعيننا ولائد أن الحاجة إلى الغزل والخياطة والبناء وما يجري مجراها أشد من الحاجة إلى
الهرع وتوفيغها على استقراجها بالتجربة خطر عظيم فوجب بعثة الأنبياء لتعلمها وثاني عشرها
لا بد في المعيشة من علم الأحكام والسياسة فلا بد من البعثة لتعلمها ولهذا قال تعالى إن الله يخذ العقو
وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين وقال تعالى إن الله يأمر بالعدل والإحسان وقال تعالى لهما
رحمة من الله لنت لهم وقوله وأنت لعل خلق عظيم فقد ظهرت فوائد البعثة من هذه الوجوه وأما
شبهة اليهود فالجواب عنها أن الله تعالى بين أن شر بعثة مؤمنة بآياتها وإلهامها ولم يبين كمية الوقت
ذوله لو كان كذلك لعرف ذلك بالتواتر كما عرف أصل الدين بالتواتر قلنا لا يجوز أن يكون تواتر
الدواعي على نقل الأصل أتم من تواتر نقل الكيفية فلا جرم كان أحد التوأمين أقوى من
الآخر والجواب عن آخرهما أن بلوغ رواية هذا الخبر إلى حد التواتر في جميع الأعصار غير معلوم لنا
وإذا كان كذلك لاجرم لم يحصل العلم بهذا الخبر (١) **مسئلة** في عصمة الأنبياء عليهم الصلاة

فتوجبون نصب الإمام
على الله تعالى قالوا تقيموا
البرهان القاطع على خلوه
عن جميع المقاصد لا يمكنكم
إيجابه على الله تعالى لأن
الظن لا يقوم مقام العلم في
حق الله سبحانه وتعالى
فظهر الفرق والله أعلم
المسئلة الثالثة

قالت الاثناعشرية والشيعة
وجوب العصمة شرط
لصحة الإمامة وقال الباقر
ليس كذلك لأن الدليل
دل على صحة امامة أبي بكر
رضي الله عنه مع أنه ما كان
واجب العصمة واحتج
الخالف بان افتقار الرعية
إلى الامام إنما كان لاجل
أن جواز فعل القبيح عليهم
اقتضى احتياجهم إلى
الامام فلم يحصل هذه
الجهة في حق الامام لزم
افتقاره إلى امام آخر فليزيم
أما الدور وأما التسلسل

(١) أقول شبهة البراهمة أن الرسل إما أن يجوبوا بما وافق العقول لمجوبها بخلافها وما يخالف العقول
غير مقبول فلا فائدة في مجيئهم بذلك وما وافقها فلا حاجة فيه إليهم فإذا لا فائدة في مجيئهم وجوابهم
أن كل ما وافق العقول لا يخلو إما أن تستقل العقول بأدراكها وإما أن لا تستقل والحاجة إليهم في
القسم الثاني وأيضا ما يخالف العقول يقع على قسمين أحدهما يقتضى العقول نقيضه والثاني ما لا
تقتضيه ولا تقتضى نقيضه من الثاني ما يمكن أن يكون محتاجين إلى معرفته في العاجل والآجل وهم
يصفوننا ذلك وأما الشبهة الأولى لليهود بجوابها أن ظاهر لفظ التوراة الحكم بالتأييد في قوله تسكوا

والسلام القائلون بالعصمة منهم من زعم أن المعصوم هو الذي لا يمكنه الاتيان بالمعاصي ومنهم من زعم أنه يكون متمسكاً بكنامته والاولون منهم من زعم أن المعصوم هو المقتصر في بدنه أو في نفسه بمخاصية تقتضي امتناع اقامه على المعاصي ومنهم من زعم أنه على كونه مساو بالغيره في الخواص البدنية

بالسبب أبداً وذلك لا يناقض انقطاع ذلك الحكم بعدم مدة طويلة لأن التأني قد يستعمل فيما بقي مدة طويلة فإن في التوراة أن الله تعالى قال لنوح عند خروجه من الفلك أني جعلت كل دابة ما كلاً لك ولذريرتك وأطلقت ذلك لكم كتبنا العشب ألباناً خلاً لا الدم فلا تأكلوه ثم انصرف على لسان موسى كثيراً من الحيوان وهو نسخ ظاهر وهو عندهم غير ممكن من الله تعالى ومن السفر الثاني من التوراة فربوا لي كل يوم خروفين خروف غدوة وخروف عشية بين العارب قرباناً دائماً لحقائكم ثم انقطع ذلك الدوام عند علمائهم وقال في موضع كل عبد خدم ست سنين يفرض عليه العتق فإن لم يقبل ثقب اذنه ويستخدم أبداً وقال في موضع آخر يستخدم خمس سنين ثم يعتق في تلك السنة وأمثال هذه كثيرة يقف عليها كل منصف يطلع على كتبهم المنزلة وأما شبهتهم الثانية وهي القول بأن موسى عليه السلام أخبر أن شرعه لا يرتفع إلى يوم القيامة فذلك غير مسلم لأن موسى عليه السلام ما أخبر عن المعاد والقيامة في التوراة وإنما أخبر به الأنبياء الذين كانوا بعد ذلك والقول بانتشار اليهود في شرق الأرض وغيره باطل لأنهم كانوا مجتمعين في الشام إلى أن قتل بمختصراً كثرهم ولم يصل إلى بهم منهم أحد قبل ما نعت بمختصراً ومن قام مقام جماعة من أسراهم إلى أصفهان فنوابها المدينة المعروفة باليهودية ولو كانوا بعد بمختصراً بحيث يعتبر التوراة في نقلهم إلى أصفهان في التوراة ثلاث نسخ مختلفة أحدها التي في أيدي اليهود القرايين والرومانيين والثانية التي في أيدي السامرة والثالثة النسخة المعروفة بتوراة السامرة التي اتفق عليها سبعون عبراً من أحبارهم وهي في أيدي النصارى والاختلاف الذي بين هذه النسخ في التوراة نسخ والشرعيات مشهور وإذا لم يبق لهم نقل التوراة التي هي أساس دينهم بالتواتر فكيف يعقل ذلك تواتر نقلهم عن موسى بأن شرعه يبقى إلى يوم القيامة وتواتر النصارى أيضاً قريب من ذلك لأن تواتر اليهود انقطع في الواسطة وتواترهم في المبدأ فكان الذين آمنوا بعيسى في زمانه كانوا قليل العدد وذلك صار لانجيلهم أربع نسخ نسخة متي ونسخة لوقا ونسخة مرقس وذلك لأن كل واحد من الحواريين نقله على وجهه وأكثر تحريراً فاتهم بالاحكام التوراة كإباحة لحم الخنزير وجواز ترك الختان والغسل مروي عن الحواريين لأن عيسى عليه السلام وقوله في الجواب على اعتزلة القائلين بوجوب كشف الحجاب عند الاشتباه في المنهج على الله تعالى بأن ذلك لا يجب إذا كان له احتمالات والاستدلال بنزول المقاشبات غير وارد عليهم لأنهم يقولون بوجوب ذلك عند وقوع الحيرة فيمهاهم مكنون به في الدين والمقشبات ليس من ذلك القبيل لأن الوقف على قوله وما به لم تأويله إلا الله لا يصر في الأمور الدينية بالاتفاق وغيره كمين الكفرة من المسلمين وهم أجابة دهرات أهل الحق وأجابه لأهل الباطل فليس مما يضر بأمور الدين ونقائضها إلا رفع فيها وقوله يجوز الرقي لا ينافي القطع بعدمه فكما قال إذا لم يكن العدم واجباً وما فوائده البقية التي عدّها فنقول ضرورة وجود الأنبياء لتكميل الأشخاص بالعقائد الحقة والاختلاف الفاضلة والأفعال المحمودة النافعة لهم إلى عاجلهم وآجلهم وتكميل النوع بأجملهم على الخير والفضيلة وتساوهم في الأمور الدينية وسياسة الخارجين عن جادة الخير والصالح وبإي الرجوحة التي عدّها فلبعضها زيادة في المنفعة وبعضها مما لا نائدة في إراءه فإن الأنبياء عليهم الصلوة والسلام ما تعلوا الطب ولا طبائع المشائش ولا طبائع درجت الفلك ولا رصدها رددوا كثيراً الصناعات وأما الوجه السادس فأنه من الحكمة أن يقرر فيهم في اثبات النبوة أنهم يقولون الإنسان مبدع بالطبع يعنون به أن القدر

والجواب اتينا أن دليلكم في وجوب نصب الإمام على الله تعالى دليل باطل والله أعلم

المسئلة الرابعة

أثبت الامامة على أنه يجوز اثبات الامامة بالنص وعمل يجوز بالاختيار أم لا قال أهل السنة والمعتزلة يجوز وقالت الشناعاترية لا يجوز الأيمائين وقالت الزيدية يجوز بالنص ويجوز أيضاً بسبب الدعوة والخروج مع حصول الاهلية لنا أن لا يدل دل على امامة أمير بكر رضي الله عنه وما كان لقب الامامة بسبب الابيعة اذ لو كان منهوها عليه لكان توقيف الامر على البيعة خطأ عظيماً يصدق في امامته وذلك باطل فوجب كون البيعة طريقاً صحيحاً استحق الخلاف بأنه يجب أن يكون واجب

لكن فسر العصمة بالسدر على الطاعة وهو قول أبي الحسن الأشعري والذين لم يسلبوا الاختيار فسروها بأنه الامر الذي يفعله الله تعالى العبد وعلم أنه لا يقدم مع ذلك الامر على المعصية بشرط أن لا ينهى فعل ذلك الامر الى حصد الاجزاء وهؤلاء احتجوا على فساد قول الاولين من العقل بان الامر لو كان كما قالوه لما انتهى المعصوم على عصيته مدحا ولبطال الامر والنهي والثواب والعقاب ومن النقل قوله تعالى اغنا أنا بنشر مثلكم ولا نجعل مع الله الها آخر ولولا ان ثبتناك لقد كدت تركن اليهم وقوله وما يرى نفسي ثم ان هؤلاء زعموا ان اسباب العصمة امور اربعة أحدها ان يكون لنفسه أولاد منه خاصة تقتضي ملكة مانعة من الفجور والفرق بين الفعل والملك معلوم وثانيها أن يحصل له العلم بثناب المعاصي وثناب الطاعات وثالثها ان كيد تلك القلوب بتنازع الوحي والبيان من الله تعالى ورابعها أنه متى صدر عنه أمر من الامور من باب ترك الاولى أو التسيان لم يترك مهملا بل يعاتب وينبه عليه ويضيق الامر فيه عليه فاذا اجتمعت هذه الامور اربعة كان الشخص مضموما من المعاصي لا محالة لان ملكة العفة اذا حصلت في جوهر النفس ثم انضاف اليها العلم التام بما في الطاعة من السعادة وفي المعصية من الشقاوة صار ذلك العلم معينه على مقتضى الملكة النفسانية ثم الوحي يصير متممها لذلك ثم خوف المؤاخذه على القدر القليل يكون توكيد لذلك الاحتراز فيحصل من اجتماع هذه الامور تأكيد حقيقة العصمة (١) ثم انقضت الامة على كون الانبياء

الواحد لا يمكنه أن يحصل اسباب معاشه وحده فانه يحتاج الى تحصيل الغذاء الموافق واللباس الذي يحفظه من الحر والبرد والمساكن المواقفة في الفصول المختلفة والاسلحة التي يحفظ بها من السباع والاعداء وكل ذلك غير حاصل في أصل الوجود بل كلها مما يحصل بالامتناعات والانسان الواحد لا يمكنه القيام بها جميعا بل هو مضطر الى معاونته بنى جنسه في ذلك حتى يقوم كل واحد لشي من ذلك ويحصل بالتعاون جميع ذلك فيمكنهم النعيش وهذا معنى التمدن ولا بد فيما بينهم من معاملات ومعاضات واذا كانوا مجبولين على الشهوة والغضب فلا بد من قانون بينهم مبنى على العدل والانصاف حتى لا يخيئ بعضهم على بعض ولا يجوز أن يكون ذلك القانون من تلقاء بعضهم من غير خصوصية في ذلك البعض والامانة قبله القانون وتلك الخصوصية يجب أن تكون ممن عند خالقهم حتى يتقادوا لذلك فلا تفي بها هو النبي ولا بد له من أن يمهّد الشارع لهم طرق المعارف والاعترااف بالمعبود يقينا وتقليدا او الاقرار ببذوة ذلك النبي وأن يضع بينهم قوانين في معاملاتهم وفي سياسته من يخرج عن مصالح التعاون وأن يفرض عليهم العبادات لثلاث سبب عقائدهم في خالقهم وبنيتهم وأن يعدهم ويوعدهم في الآخرة لتكون عقائدهم موافقة لما يظهرون من العبادات والمعاملات كيلا يفتنوا ولا يذهبوا مذهب أهل النفاق وأن يكون الوعد والوعيد الصادران عنه موافقين لما في نفس الامر حتى يتقون به ويقبلون بحسبه وهذه الضرورات تنوع الانسان أهم من خلق الاشجار والحياتين لوقاية العين ومن تعريض الاطغار على لحوم الاصابع وغير ذلك مما يشبهه فالمدبر للنوع الذي يسوقه من النقصان الى الكمال لابد وأن يهتد الانبياء ويهتد الشرائع كما هو موجود في العالم لتفصيل النظام وينعش الانخاص ويمكن لهم الوصول من النقصان الى الكمال الذي خلقوا لاجله

(١) أقول في كون اسباب العصمة مشتملة على هذه الاربعة لانهم جعلوا الوحي أحد أسبابها وكثير من الامة يتولون بعصمة الملائكة والائمة بعصمة سواء ومرهم وظلمة لم يقولوا بالوحي اليهم والعصية يقتضي أن لا تكون العصمة لاجل الطمع في السعادة والخوف من العقوبة لان ذلك يقتضي أن لا تكون العصمة مقتضى طمع صاحبها بل تكون بالنسك والاجود أن يقال ان الله تعالى يفعل

العصمة ولا ينسب اليه معرفته الا بالنهي والجواب اننا بينا أن وجوب العصمة باطل

المسئلة الخامسة

قالت الاثناعشرية ان النبي صلى الله عليه وسلم نص على امامته على رضى الله تعالى عنه نصا جليا لا يقبل التأويل البتة وقال الباقر لم يوجد هذا النص لنا وجوه الاول ان النص على هذه الخلافة واقعة عظيمة والوقائع العظيمة يجب اثباتها جديدا فلا حصلت هذه الشهرة لعرفها المخالف والموافق وحيث لم يصل خبر هذا النص الى أحد من الفقهاء والمحدثين علمنا انه كذب النافي لو حصل هذا النص لكان لما أن يقال ان النبي صلى الله عليه وسلم أو يهتدى الى أهل

معصومين عن الكفر الا الفضيلة من الخوارج فانهم اعتقدوا ان كل ما يطلق عليه اسم العصيان فهو كفر ثم انهم جوزوا على الرسل المعاصي فلا جرم جوزوا الكفر عليهم ويدل على فساد ما ذهبوا اليه من الكفر عليهم لكان الاقتداء بهم واجبا لقوله فاتبعوه وفساد ذلك يدل على فساد قولهم ومن الناس من لم يجوزوا الكفر لكنه جوزوا اظهار الكفر على سبيل التقية واحتجوا عليه بان اظهار الاسلام اذا كان مفضيا الى القتل كان اظهاره القاء النفس في التهلكة وهو غير جائز وهذا ايضا باطل لانه يفضي الى خفاء الدين بالسكينة ولانه لو جاز ذلك لكان اولى الاوقات به مبدء ظهور الدعوة لان الخلق في ذلك الوقت يكونون بالسكينة منكرين له وكان يلزم ان لا يجوز لاحد من الانبياء اظهار الدعوة ولان الخوف الشديد كان حاصلا لابرارهم عليه السلام في زمان غرود ولومى عليه السلام في زمان فرعون مع أنهم لم يمتنعوا عن الدعوة ومن الناس من لم يجوزوا الكفر ولا اظهار الكفرهم جوزوا الكبار عليهم والا كثرون لم يقولوا به لوجوه الاول لو صدرت الكبيرة عنهم لكانوا أقل درجة من عصاة الامة وذلك غير جائز ببيان الملازمة أن درجات الانبياء في غاية الشرف وكل من كان كذلك كان صدور الذنب عنه الخش الا يرى الى قوله تعالى يا نساء النبي من يأت منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب اربعون مرة وكان حد العبد نصف حد الحر وأما انه لا يجوز أن يكون النبي أقل حالا من الامة في الاجماع (١) الثاني أن بقدر اقدمه على الفسق وجب أن لا يكون مقبول الشهادة لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا لكنه مقبول الشهادة والالكان أدنى حالا من عدول الامة الثالث أن بقدر اقدمه على الكبيرة يجب جزؤه عنها ولم يكن ايدأؤه محرما لكنه محرم لقوله تعالى ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله الرابع لو أتى بالكبيرة ولو جب علينا الاقتداء به فيها كقوله تعالى فاتبعوه في غرضي الى الجمع بين الوجوب والحرم وهو محال (٢) وأما الذين لم يجوزوا الكبار منهم فقد اختلفوا في الصغائر والاتفاق الا كثرون منهم على أنه لا يجوز منهم الاقدام على المعصية مقيدا سواء كانت صغيرة أو كبيرة بل يجوز صدورهم عنها على أحد وجوه ثلاثة أحدها السهو والنسيان والثاني ترك الآرل والثالث اشتباه المنهي بالمباح (٣) واختلفوا في الوقت الذي تعتبر فيه المعصية أما الفضيلية من الخوارج فقد جوزوا بعثة من يعلم الله تعالى منه أنه يكفر ومنهم من لم يجوز ذلك لكنه جوز بعثة من كان كافرا قبل الرسالة وهو قول ابن فورك لكنه زعم ان هذا الجرح لم يقع ومن الحشوية من زعم ان الرسول عليه السلام كان كافرا قبل البعثة لقوله ووجدك ضالا فهدى وقوله وما كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان واتقوا المحصلون

في حق صاحبها لئلا يكون له مع ذلك داع الى ترك الطاعة وارتكاب المعصية مع قدرته على ذلك هذا على رأي المعتزلة ويقال أنهما مكية لا يصح عن صاحبهما المعاصي وهذا على رأي الحكماء (١) أقول لو قال الانبياء عليهم الصلاة والسلام أكثر علما ببيع الفواحش وأوفرا قبلا على الامور الالهية فيكون صدور الذنب عنهم الخش لكان أقرب والمحصن برجم لا لشرفه بل لاستغناؤه عن الزنا بخلاف غيره

(٢) أقول هذا الدليل لا يختص بالكبيرة فانه في الصغيرة ايضا قائم

(٣) أقول ترك الآرل لا على سبيل العقوبة بل على سبيل الحث على فعل الآرل واذا اشتباه المنهي بالمباح لا يجوز عليهم لانه يدل على جهلهم بالمنهيات والجاهل بها كيف يحترز عنها وايضا يجب الاقتداء بهم لقوله تعالى ومن يتبع غير سبيل المؤمنين فوله ما تولى ونص له بهم والذي يشبهه عليه المنهي بالمباح كيف يقتدى به

التواتر او ما أوصله اليهم والاول باطل لان طالبي الامامة لانفسهم كانوا في غاية القلة اما الباقيون فما كانوا طالبا من اللامامة لانفسهم وكانوا في غاية التعظيم لرسول الله صلى الله عليه وسلم وكانوا يعتقدون ان مخالفة له توجب العذاب الاليم والانسان لا ياتزم العقاب العظيم من غير عرض لاسيما وقد حدثت هناك أسباب أخر توجب نصرة على رضی الله عنه أحدها ان هلمبا كان في غاية الشهادة وأبو بكر رضي الله عنه كان في غاية الضعف وهذا مذهب الروافض وثانها ان اتباع على كانوا في غاية الجلالة فان طائفة والمحسن والحسين والعباس رضي الله عنهم كانوا معه وأبو سفيان شيخ بني أمية كان

على فساد ذلك ومن الناس من طرده هذا الحكم في الأئمة وقال كلاً يجوز كون الرسول كافراً قبل البعثة لا يجوز أيضاً أن يكون الإمام كافراً قبل الإمامة وذلك بتدحون في امامة الشيخين فاما أنه هل يجوز فعل الكبيرة على الانبياء قبل البعثة فلا كثرون من أهل السنة يجوزوا ذلك مستدلين بأفعال اخوة يوسف ومنهم من لم يقل به ولم يقل بنبوته ثم الذين جوزوا ذلك قالوا منهم من فعل الكبيرة قبل البعثة لكنهم انما جوزوا ذلك على سبيل التدرج بحيث يتوبون عنه ويسترحلهم فيما بين الخلق بالصلاح فاما لو اصرروا على الكبرياء بحيث يصيرون مشهورين بالخلاعة فذلك غير جائز لان المقصود من بعثتهم يغوث على ذلك التقدير واما أنه هل يجب كونهم معصومين عن الصغائر قبل البعثة وبعدها فالرافض اوجبوا ذلك ومن عداهم جوزوا ذلك لكن اختلفوا في كيفيةها اما النظام والاصم وجعفر بن بشر يقولون انه حال المشهور مكاف وهو غير جائز لانه تكليف لا يطاق اولاً يبقى مكلفاً وحينئذ لا يكون ذلك معصية أو يقولون انما عوتبوا على ترك الحفاظ من النسيان وهو قول أهل السنة والجماعة ومن الناس من حل تلك الزلات على ترك الأولى لا يقال لو كان ترك الأفضل سبباً لاستحقاق العقاب لعوتبوا أبداً اذا لعبادة الاوفى بها عبادة لاستحقاق العقاب على المباحات لانا نقول استحقاق العقاب على ترك الأفضل انما يتوجه اذا لم منه فوات مصلحة أو حصول مضرة لا يمكن احتمالها في الاعتذار عن قصة آدم عليه الصلاة والسلام منهم من زعم ان قوله تعالى فعصى آدم ربه فغوى أى عصى اولاد آدم كما في قوله واسأل القرية ومنهم من سلم ان المراد آدم ثم زعم ابن فورك ان ذلك كان قبل الرسالة ومنهم من قال كان ذلك بعد الرسالة ثم زعم الاصم انه كان على سبيل النسيان لقوله تعالى ففسى الاعتراض عليه ان ابليس ذكراً آدم وقت الوسوسة أمر النبي فقال ما نكأ بكما عن هذه الشجرة ومع هذا التذكير امتنع حصول النسيان وايضا انه تعالى عاتبه على ذلك في قوله ألم أنهكما عن تلكم الشجرة فآدم وحواء اعترفوا بالدلة فقالا ربنا ظلمنا أنفسنا والله تعالى قبل توبتهما فقال قتاب عليه وكل ذلك ينافي النسيان ومنهم من سلم ان آدم كان مئذراً انتهى لكنه انعدم على التناول بالتأويل وهو من وجوه أحدها ذهب النظام ان آدم فهم من قوله ولا تقربا هذه الشجرة الشخص وكان المراد النوع وكله هذا كما تكون اشارة الى الشخص قد تكون اشارة الى النوع لقوله صلى الله عليه وسلم هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة الأبى وزعم آخرون ان النبي وان كان ظاهراً في التحريم رآه ليس نصافيه فصرفه عن الظاهر لجليل عنده (١) (مسئلة) الكرامات عندنا جائزة لا لانا لا نزلة والاستاذ أبي اسحق منا انما التمس بقصة مزيم وآصف ثم تميز الكرامة عن المهزبة بصدى النبوة (٢) (مسئلة) الانبياء افضل من الملائكة عندنا خلافاً لاعتزلة

(١) أقول يؤيد قول من يقول المراد من قوله تعالى وعصى آدم وعصى اولاد آدم قوله تعالى في قصة آدم عليه السلام لما آتاهما صالحا جعلاه شركا فيما آتاهما وبالانفاق لم يشرك آدم ولا حواء انما اشرك اولادهما ومن يقول ابليس ذكراً آدم ومع هذا التذكير امتنع النسيان بخوابه يجوز ان يكون وقت التذكير غير وقت النسيان والا فلا وجه لقوله تعالى ففسى وهو ذاك النبي يجوز ان يكون نسي الكرامة لانها التحريم وبالجمله اذا تعارضت الدلائل فلا خلاص الا بالتأويل أو التوقف

(٢) أقول للمشكر ان يقول ذلك محمول على مميزات عيسى وسليمان عليهما الصلاة والسلام أما عيسى فعلى سبيل الارهاص واما في سليمان فقد كان على سبيل القدي مع بقرس يعنى بعض

في غاية البعض لا يبركر
رضى الله عنه ما وجاه وبالغ
في حل على رضى الله عنه
على طلب الامامة ومن
انتزاعها من يد أبي بكر
رضى الله عنه والزبير
رضى الله عنه مع شجاعته
سل السيف على أبي بكر
رضى الله عنه ما وثاقها
ان الانصار رضى الله عنهم
طلبوا الامامة لانفسهم
فمنهم أبو بكر فلو كان هذا
النص موحى ودالوا له
يا أبا بكر انا أردنا ان نأخذها
لانفسنا بالظلم والغصب
فيكم منعنا عنها فنهض
ايضا غم من هذا
الغصب والظلم ونزل الحق
الى أهله وهو على رضى الله
عنه فان الغصب متى وجد
مثل هذه الجهة القاهرة
امتنع سكوتها فلو كان
النص على وجودا

والقاضي منا والفلاسفة لما قوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا و ابراهيم بناء على العموم اوجلتنا
على عالمي ذلك الزمان كما في قوله تعالى واني فضلتكم على العالمين فالله قد قصدوا حاصل ولان البشر
يعرفون الله ويحبونه مع كثرة العوارف من السمو والغضب والموانع الداخلة والخارجة وليس
للاشك من ذلك فتسكون طاعة البشر أشق فيكون أفضل لقوله صلى الله عليه وسلم أفضل العبادات
اجزها أي أشقها (١) أما الفلاسفة فقد احتجوا على ان الملك أفضل بوجوه أحدها ان
الروحانيات بسائط والجسمانيات مركبات والبسائط أشرف من المركبات وثانيها الروحانيات
مطهرة عن الشهوة والغضب الذي هو نشأ الاختلاف الدائمة والجسمانيات غير خالية عنها وثالثها
الروحانيات صورة مجردة كالاتها ظاهرة بالفعل والنفوس البشرية مادية اما بمجواهرها عند من
يجعل النفس مزاجا أو في أفعالها عند من يجعلها مجردة وعلى التقديرين فهي بالقوة وما بالفعال
لتام أشرف مما بالقوة ورابعها الروحانيات صورة مجردة ليس فيها طبيعة الانفعال فتكون وجودات
محضة وخبرات محضة والجسمانيات مركبة من مادة وصورة والمادة منبع الشر والعدم والخير
أفضل من الشر وخامسها الروحانيات نورانية علوية لطيفة والجسمانيات كسيفة وسفلية
سادسها الروحانيات فضلت الجسمانيات لقوى العلم والعمل أما العلم فلا حاطها بالامور الغائبة عنها
والاطلاعهم على مستقبل الاحوال الجارية علينا ولان علومهم كلية وعلوم الجسمانيات جزئية
وعلومهم فعلية وعلوم الجسمانيات انفعالية وعلومهم نظرية أمينة عن الغلط وعلوم الجسمانيات
كسبية متعرضة للغلط وأما العمل فلكونهم عاكفين على العبادة ويسجون الليل والنهار ولا
يفترون والجسمانيات ليست كذلك وسابعها الروحانيات لها قوة قوية على تصرف الاجسام
كالسحاب والزلازل القوية من غير ان يعرض لها فتور وكلال بخلاف الجسمانيات وثامنها
الروحانيات اختياراتها متوجهة الى الخيرات ونظام العالم والجسمانيات اختياراتها غير جازمة بل
متردة بين جهنم والسفالة والعلو وتاسعها الروحانيات مختصة بالهياكل العلوية النورانية
والجسمانيات مختصة بهيكل الفاسدة ولشبه الارواح لشبه الهياكل فلما كانت الهياكل
السموية أشرف كانت الارواح السماوية أشرف وعاشرها الارواح الفلكية متصرف في هذا
العالم فانها هي المديرات امرا وهي المبداء والمعاد وهم أشرف من ذي المبداء وذو المعاد فالروحانيات
أشرف (٢) أما المسلمون فقد احتجوا على التفضيل بقوله تعالى ما نكلمكم عن هذه الشجرة الا

لا تمتنع في العرف سكوت
الانصار عن ذكره ولا تمتنع
اعراضهم عن نصرة على
رضي الله عنه فثبت ان
كل هذه الاسباب موجبة
لقوة امره على بتقدير ان
يكون النص موحدا
فلما لم يوجد ذلك علمنا انه
لا أصل لهذا النص وأما
القسم الثاني وهو ان يقال
لله عليه الصلاة والسلام
ما أودع ذلك النص الى
أهل التواتر بل الى الآحاد
فهو بغير دليل جوه الاول
ان قول الآحاد لا يكون حجة
البتة لاسيما عندهم ان
خير الواحد ليس بحجة في
الأمليات الثاني ان هذا
يجري مجرى خيانة الرسول
صلى الله عليه وسلم في مثل
هذا الامر العظيم فثبت أن
قولهم باطل والحجة الثالثة
ان عليا رضي الله عنه ذكر

أتماعى بقدره على هذا فهل تقدر ان تعلم بدليل انها سلمت بعد شهادة مجهزة
(١) أقول القائل ان يقول يريد بالفضل كثرة العلم والقربة الى الله تعالى أو غير ذلك فان أردت به
كمال العلم لم فغير مسلم لان علوم الملائكة فطرية وعلوم الناس كسبية نظرية وان أردت به القربة
فالملائكة أقرب لانهم غير محتاجين الى وسائط بينهم وبين خالقهم والانباء محتاجون الى وسائطهم
(٢) أقول في هذا الكلام خبط كثير اما قوله البسيط أشرف من المركب فيقتضي أن تكون
العناصر أشرف من الناس حتى من الانبياء فان أجسادهم مركبة من العناصر وقوله الروحانيات
مطهرة عن الشهوة والغضب والجسمانيات غير خالية عنها فيقال له ان أردت بالروحانيات المعارف
فالنفوس البشرية مفارقة وهي ملازمة بالشهوة والغضب والاجسام الفلكية والعنصرية ونفوسها
خالية عنها قوله الروحانيات وجودات محضة ليس فيها طبيعة الانفعال والجسمانيات مركبة من مادة
وصورة ففي هذه القصة سقطت النفوس العلوية والسفلية من القصة وقوله الروحانيات نورانية
علوية لطيفة وصفها بأوصاف الاجسام فان النوراني والظلماني والعلوي والسفلي واللطيف والكثيف

أن تكونا ملكين وقوله ولن يستكف المسيح أن يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون وقوله
ما هذا بشران هذا الملك كريم والجواب عن شبهة الفلاسفة مبنى على إبطال أصولهم وتقدم ذلك
عن التمسك بالآيات المذكورة في الكتب البسيطة (١)

﴿التقسيم الثاني في المعاد﴾

﴿مسئلة﴾ اختلف أهل العالم فيه فاطبق المسلمون على المعاد البدني والفلاسفة على المعاد
النفساني وجمع من المسلمين والنصارى عليها وجمع من الدهرية على نفيها وتوقف جالينوس
في الكل أما القائلون بالمعاد البدني منهم من زعم أن الله تعالى بعدم البدن ثم يعيده ومنهم من
زعم أنه يفرق الأجزاء ثم يجمعها والكلام فيه يتفرع على مسائل ﴿مسئلة﴾ الذي يشير إليه كل
إنسان بقوله أنا ما أن يكون جسمًا أو جسمانيًا أو لا جسمًا ولا جسمانيًا أو مركبًا عن هذه
الاقسام تركبًا ثنائيًا أو ثلاثيًا أما الملة كما هو فقه دزغوا أنه جسم ثم الجمهور منهم يقولون أنه هذه
البنية المحسوسة وهذا ضعيف أما قوله هذه البنية فلأنها دائمة في التغيير ومنعقلة عن الصغر إلى
الكبر ومن الدبول إلى السمن مع أن كل واحد يعلم أن هويته باقية في الأحوال كلها وأما قوله
المحسوسة فضعيف أيضًا لأن المحسوس هو اللون والشكل القائم على سطحه الظاهر والإنسان
ليس عبارة عن مجرد ذلك الشئ بل اللون والشكل كانت الأجزاء الداخلة بأسرها خارجة عن هويته
ومنهم من زعم أنها أجزاء أصلية باقية من أول الدهر إلى منتهاه (٢) ثم اختلفوا فزعم ابن الراوندي

لا يكون الأجسام الآن برديهم هذه الصفات غير مأنى دالة عليها وقوله في نفسه - بل علم الروحانيات
بأحاطتهم بالأمور الغائبة عنها مستدرك لأن الغيبة والحضور لا يكون في غير الأجسام وقوله اطلاعهم
على مستقبل أحوالنا يفتقر قوله لأن علومهم كلية وقوله وعلمهم - فعملية يقتضي أنها لا تعلم إلا
لأنها ليست بفاعلة آياه ولا يعلم السافل منها ما هو أعلى درجة منه وأما عكوفهم على العبادة فمن شأن
النفوس السماوية عندهم التي تحرك أجسامها تنقرب إلى مبادئها وقوله الروحانيات تقوى على
نصريف السحاب والرياح فهذه أخرجها عن القول من الروحانيات لأنها لا تباشر الأجسام والرياح
والأجخرة التي تصرف الرياح وتملأ الزلازل ليست بقول ولا نفوس وفي قوله الجسمانيات اختصارا لها
غير جازمة أخرج النفوس البشرية عن الروحانيات وفي قوله الروحانيات مختصة بالهياكل العلوية
والجسمانيات بالهياكل الفاسدة أخرج العقول من الروحانيات وجعل النفوس البشرية جسمانية
وقوله الأرواح المأكية هي المديرات أمرا خاص بالنفوس السماوية وخارج العقول من الروحانيات
وقوله هي المبدأ أو المعاد لا يقول به أحد فان الفلاسفة يقولون أن المبدأ من الله والمعاد إليه لامن النفوس
والهياكل الأولى فقطاهر وأما الثاني فلأن كمال النفوس الإنسانية وغاية سعيها معرفة الله والتوجه
بالكلية إليه وهو المراد من العود إليه

(١) أقول لودلت الآية الأولى على تفضيل الملك على آدم وقت مخاطبة أبيليس لكنهما ما دلت على
تفضيله عليهما بعد الاجتهاد وفي الآية الثانية نفي الاستئذان عن الملائكة لا يدل على تفضيلهم
على المسيح بل انما ذكرهم بعد المسيح الذي قال النصراني أنه ابن الله لقول المشركين انهم بنات
الرحمن والآية الثالثة تدل على نخب النساء أن جمال الملك يكون أكثر من جمال البشر لا على تفضيل
الملك على البشر

(٢) أقول يريدون بهذه الالة الأجزاء الأصلية من البدن التي لا يمكن أن تفترق عن الحياة باقيل منها
كالأجزاء التي تريد وتنقص في الأحوال والمحسوسة التي من شأن تلك الأجزاء أن يحس بها الأنفس

جملة النصوص الخفية ولم
ينقل عنه أنه ذكر هذا
النص الجلي في عطف من
المخالف ولو كان موجودا
لكان ذكره أولى من ذكر
النصوص الخفية وانضموا
بان الشيعة على كثير منهم
وتفرعهم في المشرق والمغرب
ينقلون هذا الخبر والجواب
أن من المشهور أن واضع
هذا الخبر هو ابن الراوندي
ثم إن الروافض الشيعة
لشددة شغفهم بهذا الأمر
سعدوا في نشره

﴿المسئلة السادسة﴾

الامام الحق بعد رسول الله
صلى الله عليه وسلم أبو بكر
رضي الله عنه ويدل عليه
القرآن والخبر والاجماع
أما القرآن فآيات أحداها
قوله تعالى قل للخلقين من
الأعراب سندعون إلى
قوم أولى بأس شديد إلى

أنه جزء لا يتجزأ في القلب وزعم النظام أنه أجزاء لطيفة سارية في الأعضاء والأطباء زعموا أنه الروح
اللطيفة في الجانب الأيسر من القلب ومنهم من جعل الروح الدماغية ومنهم من جعل الاختلاط
الأربعة أو الدم خاصة وأما الذين قالوا أنه جسماني منهم من جعله عبارة عن المزاج واعتدال
الاختلاط ومنهم من جعله عبارة عن شكل البدن وتخطيطه وتأليفات أجزائه ومنهم من جعله
عبارة عن الحياة أما الذين قالوا أنه غير جسم وهم الفلاسفة ومن المعتزلة معروضا أمام الغزالي والهجّة
القوية ثبتهما من وجهين الأول أن العلم بالله تعالى غير منقسم اذ لو انقسم لكان إما أن يكون
كل واحد من أجزائه علما أولا يكون فان كان علما فإما أن يكون علما بكل ذلك المعلوم فيكون
الجزء مساويا للكل هذا خلاف وإن لم يكن علما بذلك المعلوم فمعد اجتماع تلك الأجزاء إن لم يحصل
هيئة زائدة لم يحصل العلم بالله تعالى هذا خلاف وإن حصلت هيئة زائدة فإن انقسمت عادلتقسيم
والاحتمال المقصود واذن ثبت ذلك وجب أن لا يكون محله منقسم إلا أن الحال في المنقسم منقسم
وكل مقسم منقسم بناء على نفى الجوهر الفرد فحل العلم بالله تعالى غير متجزئ ولا حال فيه وجوابه
أننا أثبتنا الجوهر الفرد ثم أن قوله الحال في المنقسم منقسم باطل بالنقطة والوحدة والاضافة
والوجود الثاني أن محل العلم والقدرة وسائر الأعراض النفسانية أن كان هو البدن فإما أن يكون
محله أجزاء أو أحدا من البدن أو أكثر من واحد والأول محال أما أولا فلا تخالفة الجزء الذي
لا يتجزأ وأما ثانيا فلا يلزم أن يكون ما عد ذلك الجزء ميتا جامدا وهو مكابرة وأما الثاني فإما أن
يكون جميع الأجزاء موصوفة بعلم واحد وقدرة واحدة فيكون العرض الواحد حالا في المحال الكثيرة
وهو محال أو يكون القائم بكل واحد منها علما على حدة وقدرة على حدة فلا يكون الإنسان الواحد
علما واحدا بل علما لكنه باطل بالضرورة فان كل واحد يدرك نفسه شيئا واحدا لأشياء جوابه
أنه منقوض على مذهب أبي علي بالحواس الخمس الظاهرة والمأخوذة والسهو والغضب وبقيمة
أدلتهم مع الجواب مذكور في كتبنا الحكيمية (١) جهة النقطة أن المدرجة للجزئيات هو البدن
فالمدرك للكلمات هو البدن ببيان الأول أناته لم بالضرورة أنافس الحرارة بأصبعنا اذ المسنا النار
محسوسة بالفعل والأجزاء الداخلة تحس بالشرىح وإن لم تكن محسوسة في حال الحياة وهي غير
الشكل والقون وكان المراد من واحد

(١) ههنا الأولى مبنية على أن العلم بالشيء صورة مساوية للشيء حالة في العالم فان كان حلوله حلول
السريان انقسم بانقسام محله ولا يجوز أن تكون الصورة المساوية للشيء الواحد من حيث أنه واحد
منقسم فإذا يجب أن يكون محله غير منقسم ولا يرد عليهم النقض بالنقطة قائما عندهم غير سارية
ولا بالوحدة والاضافة لأنهما عقليان ولا بالوجود لا متنازع حلوله في شيء غير موجود والذي قال في
أجزاء العالم بالشيء فالحق أنها يمكن أن تكون هي أو لا بذلك الشيء كالجنس والفصل والهيئة الزائدة
الحادثة بعد ترتيبها يقوم هو أو ما يقوم بالعلم ولا يلزم من عدم انقسامها ما انقسام محليها
فإن حكمها حكم الوحدة القائمة بكل كثرة وأما في الجهة الثانية فلا يلزم من كون العلم والقدرة قائمين
بجزء من البدن كون باقي الأجزاء ميتة بل يلزم أن لا يوصف سائر الأجزاء بالعلم والقدرة والالزام
بكون العرض الواحد حالا في المحال الكثيرة غير وارد عليهم لأنهم يجوزون ذلك وأجوب على بقوله يكون
كل حس قوة حالة في عضو يمكن تسميته إلى أجزاء كثيرة وكذلك القدرة ولكن الاحساس واستعمال
القدرة يكون للنفس خاصة بواسطة المعلى أثبات النفس الماطقة يستدل بالعلم على مأمور وبغيره
من الدلائل المذكورة في كتبه

آخر الآية فنقول هذا
الداعي إما أن يكون رسول
الله صلى الله عليه وسلم أو
أحد الثلاثة الذين جاؤا
بعده وهم أبو بكر وعمر وعثمان
رضي الله عنهم أو يكون
الداعي هو علي رضي الله
عنه أو الذين جاؤا بعد علي
لا يجوز أن يكون الداعي
هو النبي صلى الله عليه وسلم
بدليل قوله تعالى سيقول
المخلفون إذا انطلقتم إلى
مقاتم لناخذوها نرونا
تبعكم يريدون أن يبدلوا
كلام الله قل إن تتبعونا
كذلك قال الله من قبل
ولو كان الداعي لهم الرسول
صلى الله عليه وسلم ثم أنه
منعهم عن متابعته لزم
التناقض وهو باطل ولا
يجوز أن يكون المراد هو
علي رضي الله عنه لقوله
تعالى تقتلونهم أو

وانكاره مكابرة بيان الثاني من وجهين الاول اذا احسن الحرارة الجزئية أمكننا حل الحرارة الكلية عليها والحامل للكل على الجزئي مدرك له ضرورة ان التصديق مسبوق بالتصور واذا كان المدرك للجزئيات هو البدن كان المدرك للكليات هو البدن الآن يقال البدن مدرك للجزئيات فقط والنفس لها ما لكنه باطل لانه يكون حينئذ الانسان مدركا للجزئيات مرتين الثاني ان الماهية التي عرضت لها أنها كلمة جزء من الجزئي لان الانسان جزء من هذا الانسان ومن أدرك المركب فقد أدرك المفرد ومن أدرك هذا الانسان فقد أدرك الانسان لا محالة والانسان كلى ولا يندفع هذا الا بان يقال المدرك من هذا الانسان ليس المركب بل أحد قديديه وهو كونه هذا لكنه باطل أما ولا فلا بد لنا على أن التعيين لا يجوز أن يكون وصفا وجوديا زائدا والالزام التسلسل واذا لم يكن التعيين وجوديا استحال أن يكون متعلقا بالبصار وأما نافيان لان متعلق الحس ان كان مجردا للتعين وبجهد التعيين أمر واحد في جميع المعينات فما هو متعلق الحس من المعينات أمر واحد في الكل فوجب أن لا يحس بالاختلاف البتة من جهة الابصار وكذب التالي يدل على كذب المقدم ولذا كرا الآن بعض أحوال النفس (١) **مسئلة** مذهب ارسطاطاليس وأتباعه ان النفوس البشرية متحدة بالنوع واحتجوا بانها اختلفت بالماهية بعد اشتراكها في كونها نفوسا بشرية كانت مركبة لان ما به الاشتراك غير ما به الامتياز وكل مركب جسم فالنفس جسم الاعتراض لم لا يجوز أن يقال كونها نفوسا بشرية معناه أنها مدبرة للأبدان البشرية وكونها مدبرة من هو أرضها فلم لا يجوز أن يقال انها مختلفة بتمام الماهية مشتركة في العوارض وذلك غير ممكن كما في الضدين فانهم اجمع اختلافهما يشتركان في الاختلاف والتضاد سلمنا لكن لم قلت ان كل مركب جسم بل مذهبكم ان الجسم مركب من الحيولى والصورة لكن الموجبة الكافية لا تنعكس كنفسها وكيف وعندهم الجوهر جنس للنفوس والعقول وكل ما دخل تحت الجنس كانت ماهيته مركبة من الجنس والفصل (٢) ومنهم من زعم أنها مختلفة بالماهيات واحتجوا بانها مختلفة بالصفة والفجور والذكاء والبلادة وليس ذلك من توابع المزاج لان الانسان قد يكون بارها مزاج وفي غاية الذكاء وقد يكون بالعكس وقد يتبدل المزاج والصفة النفسانية باقية ولأن الأسباب الخارجية لانها قد تكون بحيث يقتضى خلقا والحاصل منه فلما نأمن من لوازم النفس واختلاف الاوزان يدل على اختلاف الملزومات وهذه الجهة اقناعية (٣) **مسئلة** مذهب ارسطاطاليس وأتباعه انها واحدة خلافا

(١) أقول انه ذكر في مواضع ان القائلين بالنفس يقولون بان مدرك الجزئيات غير مدرك الكليات وذلك افتراء على القائلين بالنفس والجهة مبنية على ذلك ومذهبهم ان مدركهما شئ واحد هو النفس لكنها تدرك المحسوسات والجزئيات المحسوسة بالآلات وتدرك الكليات والجزئيات المفارقة بذاتها وأيس البدن بانفراده مدرك كالشئ منهما واما مقام كلامه في هذه الجهة فخطا فاقادفة فيه ولا هو بوارده على أحد من العقلاء

(٢) أقول مذهبهم على ان النفوس البشرية متحدة بالنوع ان الحد الواحد يشتملها وهذا كاف واما ان كل مركب جسم فان أرادوا به التركيب العقلي فليس كذلك فان المركب من الجنس والفصل لا يكون جسما كما ذكره وان أرادوا به التركيب من الجوهر فحق لان المركب من الجوهر لا يكون جسما بسيطا كالنحاس أو مركبا كالمعادن والنبات والحيوان والمركب من الاعراض كالحليسة المركبة من اللون والشكل ايضا لا تكون جسما

(٣) أقول هذه الجهة مما أورده أبو البركات وغيره من المتقدمين أيضا من ذهب اليه وهي ضعيفة لان

يسلمون دلت هذه الآية على أن المقصود من هذه المقالة تحصيل الاسلام وحسب على رضى الله عنه ما كان المقصود منها تحصيل الاسلام بدليل اننا بينا ان الاسلام عبارة عن الاقرار الدال على الاعتقاد ظاهرا وقد كان هذا حاصل افقيهم ولا يجوز ان يكون المراد من جاء به قد على لانهم هندنا على الخطأ وهذا الشيعة على الكفر ولما بطلت الاقسام ثبت أن المراد منه أحد أولئك الثلاثة أعني أبابكر وعمر وعثمان رضى الله عنهم ثم انه تعالى أوجب طاعته حيث قال فان طيعوا يؤتكم الله أجرا حسنا وان تتولوا كما توليتم من قبل يؤذكم هذا بالجملة واذا وجبت طاعة واحد من

لا فلاتون ومن قبله جهة الغائلين بالحدوث بانهم لو كانت ازلية لمكانت امثال تلك كونها واحدة أو كثيرة فان كانت واحدة فعند التعلق بالابدان ان بقيت واحدة فكل ما عملها واحد عمله كل واحد وبالعكس هذا خلف اولاً لتبقى واحدة فقد انقسم وذلك محال لان الهويتين اللتين حصلتا بعد الانقسام ان كانتا حاصلتين قبل ذلك فقد كانت المتكثرة حاصلتين قبل حصولها هذا خلف ولما قلنا انها كانتا حاصلتين وقد دلتنا الآن فهاتان النفسان قد دلتنا الآن والنفس التي كانت موجودة قبل قد عدمت وأما ان كانت كثيرة فلا بد من الامتياز بأمر وهو اما ذاتيات أولوازمها وهما محالان لان النفوس البشرية متعددة النوع وان لم تعد كلها بالنوع فلا أقل من أن يحصل من كل نوع شخصان وأما العوارض فهو محال لان الاختلاف بالعوارض انما يتحقق عند تغير المادة وقبل البدن لامادة فلا يتحقق الاختلاف بالعوارض الاعتراض لاناسلم أنه يوجد نفسان من نوع واحد وبما انه مأمور سلماً لم يكن لم قائم ان الامتياز لا بد وأن يكون زائداً وبما انه مأمور سلماً لم يكن لم لا يجوز أن يكون الاختلاف بالعوارض قوله قبل هذا البدن لامادة قلنا لاناسلم فلم لا يجوز أن تكون قبل تعلقها بهذا البدن متعاقبة يبدن آخر فان قلبت منه الى هذا على سبيل التناسخ (١) **مسئلة** القائلون بحدوث النفس اتفقوا في فساد التناسخ لوجوه أحدها اننا قد دلتنا على حدوث النفس فيكون حدوثها عن مبدأها القديم موقوفاً على حدوث شرط والا لم يكن حدوثها إلا أن أولى من حدوثها قبل ذلك وذلك الشرط ليس الاحداث البدن فاذن حدوث الاس متعدد البدن في عدة افيضان النفس عن مبدئها القديم فالبدن الحادث الذي يتعلق به نفس على سبيل التناسخ لا بد وأن يستعد لقبول نفس أخرى ابتداءً فيجتمع النفسان على بدن واحد وهو محال لان كل واحد يجب ذاته شيئاً واحداً الاشيتين الاعتراض هذه الجهة مبنيّة على حدوث النفس ودليلاً كم في حدوث النفس مبني على فساد التناسخ على ملاح الحال فيه فيكون دوراً سلماً انه لا دور لم يكن لم لا يجوز أن يقال النفوس مختلفة بالمسألة والبدن المستعد لواحد منها لا يكون مستعداً لغيره سلماً التساوى لم يكن لا بد من التباين في الهوية وعابه التباين غير مشترك فيه فلم يلزم من كون البدن المخصوص مستعداً للنفس الموصوف بهذه المخصوصية كونه مستعداً للنفس الأخرى سلماً حصول المساواة فلم لا يجوز تعلق النفس بالبدن قوله لان كل واحد يجب ذاته شيئاً واحداً قلنا الذي يدرك من نفسي مؤنسي وكل نفس يجب لنفسها نفساً واحدة لا غير فلم يلزم محذور (٢) وثانيها لو كانت هويتنا

هؤلاء الثلاثة واجبت
طلعة الركن لانهم لا قائل
بالوقف فيه الا يقول
عليه وجوب امامة هؤلاء
الثلاثة والجهة الثانية من
التبرأت قوله تعالى وعد الله
الذين آمنوا منكم وهما
الصالحات ليسن فيهم في
الارض كما استخلف الذين
من قبلهم لعلهم
يتقون الله تعالى وتسمى لهم
ولي يدافع من بعد خوفهم
أمننا وجه الاستدلال قوله
تعالى وعد الله الذين آمنوا
منكم هذا خطاب مضافة
للمعاشرة في الحاضرين
هذه من حياة الرسول صلى
الله عليه وسلم لم يصال
الخلافه اليه ولا يمكن حمله
على علي والحسين والحسين
رضي الله عنهم لانهم عند
الشيعة ما كانوا متمكنين
من اظهار دينهم وما زال

المزومات وان اختلفت ليست هي النفس وحده بل النفس والعوارض المختلفة ولما كانت النفوس مشهولة على حدها كانت مقعدة بالنوع ومختلفة بالعوارض التي ذكرت والتي لم تذكر وبمجموع النفس مع العوارض اذا كان مختلفا بالزعم منه ان يكون كل جزءا يمتثل لافهمه الوجهة من الطبيعة لاقناعه

(١) أقول الاعتراض على هذه المحجة بعد تسليم كون النفوس متعددة بالنوع غير واردا لامتناع نعلقتها بالأمور المختلفة كالمواد وغير هامن حيث هي متعددة بالنوع وامتناع تعلقي الامور المختلفة بها وهي متساوية في ذاتها من غير اولوية وترجح في البعض دون البعض وحينئذ يمتنع تكررها أصلا فان هذه المحجة قطعية من غير احتياج الى ابطال المتناسخ

(٢) أقول الدور غير لازم على بقاء واختلاف النفوس بالماهية باطل لما مر والتباين في الهوية إنما يحصل من جهة البدن وإذا كان البدن مستعداً للنفوس المستترة في النفس الحادث تغييراً وإنما يمكن استعدادها باطل التماسيح وتعلق نفسين ببدن واحد باختلاف أحواله فإن يحتمل التماسيح لأن

هو بخودة قبل بدنا في بدن آخر لئلا نكنا تلك الحالة والاعتراض لم لا يجوز ان يكون تذ كراحوال كل بدن وقوفه على التعلق بذلك البدن وثالثها انه لو صح التنازع لكان لما ان يكون واجبا فيلزم ان يكون عدد الهالكين مثل عدد المحدثين او جازا وهو محال لانه يلزم بقاء النفس معطلة فيما بين التولية بين وضع هذه الجملة لا يخفى (١) **مسئلة** انتفتت الفلاسفة على امتناع عدم الارواح واحتجوا بان عدم لو صح عليها لكان امكان العدم مقدما للحالة على العدم وذلك الامكان يستدعي محلا ويجب ان يكون المحل باقيا عند ذلك العدم لان القابل واجب الحصول عند المقبول والشئ لا يبقى عند عدمه فاذا كل ما يصح عليه العدم فله مادة فلو صح العدم على النفس لكانت مركبة من المادة والصورة لكان ذلك باطلا لما بينا انها ليست بحس ولا ناع على هذا التقدير اذا نظرنا الى الجزء المادي لم يكن قابلا لعدم والافتقار الى مادة اخرى ولا محالة ينتهي الى مادة فيكون ذلك الشئ غير قابل للفساد الاعتراض لا نسلم ان الامكان امر يتوقى وعلى هذا التقدير لا يستدعي محلا وايضا فالنفس حادثة فكونها مسبقة بالامكان السابق لمالم يوجب كونها مادية فكذلك ان كان فسادها سلبا انما الوقت لبعث العدم لكانت مادية فلم لا يجوز قوله كل مادي جسم قلنا لا نسلم بل مذهبكم ان كل جسم مادي والموجبة الكلية لا تنعكس كفسها وكيف وهي تحت جنس الجوهر فتكون مركبة قوله اذا نظرنا الى الجزء المادي وجب ان يكون باقيا يجب بقاء مادة النفس لكان لا يلزم من بقاء مادة النفس بقاء النفس لان المركب لا يبقى بقاء احد اجزائه وتحققه ان المقصود من اثبات بقاء النفس اثبات سعادتنا وشقاوتنا وذلك غير حاصل على هذا التقدير لانه على تقدير بقاء مادته دون صورته لا يمكن القطع ببقاء كمالها لا مكان توقف امكان تلك الكمالات على حصول الجزء المادي الثابت (٢) **مسئلة** النفس الناطقة مدركة للجزئيات عند اختلاف الارسطاطليس وابي على اثبات

معا كالغوم واليقظة والحركة والسكون وذلك محال بالبدنية

(١) اقول الدليل الثاني ليس بصحيح لان التذ كراغا يكون محاله واذا اختلفت الآلات لم يكن بقاء التذ كراغا والدليل الثالث الذي يقتضي تساوي عدد الهالكين والمحدثين على تقدير التنازع وجواز تعطيل على تقدير جوازه جدي لان القائلين بالتنازع يقولون التساوي وان كان مسبعا في الاوساط واما الاخبار والاشرار الذين يقولون الدرجة القصوى فيجوزون التعطيل

(٢) اقول الفلاسفة يفرقون بين النفوس والارواح فان النفوس عندهم جوهر بسيطة مجردة متعلقة بالابدان والارواح اجسام مركبة من الابھرة والدخنة المرتفعة من الدم المحتبس في العروق والعدم يمنع عندهم على النفس دون الارواح ولا يلزم من احتياج القابل لعدم الى المحل كونه مركبا من المادة والصورة اذ لو كان عرضا يكون في محل ويكون امكان عدمه في محل مع انه لا يكون مركبا من مادة وصورة وبالجمله هذا الدليل يدل على جوازه عدم المصورة والاعراض الجسمانية والنفسانية وما يتركب منها ومن غيرها وذلك لان عدم احد جزئيه وامتناع انعدام المادة البسيطة قوله في الاعتراض الامكان ليس ثبوتيا فلا يستدعي محلا ليس بوارد لان هذا الامكان هو الاستعداد كما هو معرض وجودي والا لكان المحر يمكن ان يصير جنينا كما يمكن ان تصير النطفة في الرحم جنينا واما امكان النفس فلا يستدعي محلا غير ما بينا لانه امر يعقل عند نسبة ماهيته الى الوجود وذلك غير مانع فيه واما لامكان السابق فهو في بدن الجنين بمعنى انه مستعد لان يكون له مدبر

النفوس عنهم بل كانوا ابداء في النقية والنفوس فوجب حل الآية على انه بكر وحمى وعثمان وعلى رضي الله عنهم لان هؤلاء الاربعة كانوا عدا متمكنين من اظهار ذنبهم وكان الخوف عنهم زائلا لجهة الثالثة قوله تعالى وسيجنبها الانبي الذي يوثق ماله يستزك فنقول هذا الانبي يجب ان يكون من افضل الخلق بعد الرسول صلى الله عليه وسلم لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم ووجهت الامة على ان افضل اما ابو بكر واما على رضي الله عنهما ولا يمكن حل هذه الآية على انه تعالى قال في صفة هذا الانبي ومالا عند من نعمة تجزي وعلى رضي الله عنه ما كان كذلك لان النبي

هنا شياء يحمل الكل على الجزئي وذلك الشيء مدرك لهما والمدرَك للكل هو النفس فالمدرَك
للجزئي هو النفس احتجوا باننا اذا تخيلنا امر بما يجنبنا به من بين المناحيق فهذا الامتياز
ليس في الخارج اذ ربما لا يكون ذلك موجودا في الخارج فهو اذا في ذهن فحمل أحد
المناحيق ان كان محمل الثاني استعمال حصول الامتياز لان امتياز أحدهما عن الآخر ليس
بالمادية ولا يلزمها المشتركة بين الافراد لكن الامتياز حاصل فحمل أحدهما غير محمل
الثاني وذلك لا يبعد قل الا في الجسم أو الجسماني الجواب الادراك ليس نفس الانطباع على
ما حققناه ولان عندكم الصور من طبيعة في الخيال والادراك بل غايته أنه مشروط فلم لا يجوز
أن يقال تلك الصورة منطبعة في آلة جسمانية ثم النفس تطالعها وتدرَكها (١) **مسئلة**
اتفقت الفلاسفة على سعادة النفوس العاملة النقية عن الهيات البدنية بعد الموت واحتجوا عليه
بان اللذة ادراك الملائم والملائم لها ادراك المجرودات والادراك حاصل بعد الموت فاللذة
حاصلة هناك فيقال ان قلتم ان اللذة نفس الادراك وهو باطل لحصول الادراك دون اللذة
وان قلتم الادراك سبب اللذة فالدليل عليه والاستقراء لا يفيد الا الظن والقياس على سائر
الذات كذلك أيضا سببها لا يمكن لا يلزم من حصول السبب حصول المنسب لانه لا محالة لاحتمال
توقف تأثير الماثر في ذلك الاثر على حضور شرط لم يحضر أو على زوال مانع لم يزل والله أعلم (٢)

يتصرف فيه فيصير كاملا وعند حصول هذا الاستعداد فيض من المبدأ الأول نفس ناطقة مدبرة وهذا
الاستعداد كان في الشرطية الفاضلة مدبر عليه وأما عند انقطاع هذا الاستعداد يصير البدن بحيث
لا يكون مستعدا لثبات الماثر في نفسه قطع علاقه عنه أما عدم هذا الاستعداد لا يقتضي عدم المدبر
لانه لم يكن حاملا لهذا الاستعداد بل هو متعلق الوجود ولا يلزم من كون الوجود والاستعداد شرطيا
في الفاضل كون عدمه شرطيا في التقابل ربما يكون شرطيا في اللافيضان وهو غير الفناء وكون
النفس تحت جنس الجوهر لا يقتضي كونها مادية لان الجنس ليس بمادة ولا العقل بصورة فانه ما
محمولان عقليان والمادة والصورة جزآن للجسم وقولهم بعد تقدير كون الشيء من نفس مادية على ان
عدمها احتمال لبقاء مادتها وقول المصنف ان بقاء المادة لا يوقت بقاء المركب الذي هو النفس فالجواب
أنهم انما يكتفون ببقاء المادة لان مادة النفس تكون جوهرها فارقا بقاءها بقاء ما يحمل فيه ويلزم
بالدليل الذي ذكره في وجوب كون النفس مدركة لذاتها وابدائها كونه كذلك فيكون هو
النفس والصورة التي فرضت كانت عرضا زائلا وكالاتها هو علمها بآدابها وذلك لا يمكن أن
يزول عنها

(١) أقول هذا الكلام مبني على ظنه بهم أنهم قالوا النفس لا تدرك الجزئيات وهم لا يقولون بذلك
انما يقولون انها تدرك الجزئيات بالآلة وتدرك الكلليات بغير آلة وما أورده من جانبهم دليل على
كون ادراك الصورة بالآلة وما قال في جوابهم غير مناف لذلك بل المناقاة كانت في قصوره لا غير
على ان بعض الحكماء ومنهم الشيخ أبو البركات قالوا الصور الوصفية كالمرجع المجمع وغيره لا يرسم
في الخيال بل يرسم في النفس بشرط تصرف النفس في آلة تسمى بعمل الخيال ولا يلزم من ارسام الشيء
في ذي وضع صيرورته ذا وضع لكن يلزم عكسه أعني من ارسام ذي الوضع فيما لا وضع له صيرورة
ما لا وضع له ذا وضع

(٢) أقول انهم ما قالوا ان اللذة نفس الادراك كما ذكرنا بل قالوا انها ادراك الملائم من حيث
هو ملائم فان كل لذية لم يدرك لا يكون لذية كالحلاوة في الفم الخمد وان أدرك لا يكون ملائما

صلى الله عليه وسلم ربه
من أول صغره الى آخر عمره
وتلك النعمة توجب المجازاة
أما أبو بكر رضي الله عنه
فقد كان لرسول الله صلى الله
عليه وسلم في حقه نعمة
الارشاد الى الدين الان
هذه النعمة لا تجزى البتة
ولما ثبت ان هذا الاتقي اما
أبو بكر واما على وثبت انه
لا يمكن حمل على أبي بكر
وجب حمله على أبي بكر
رضي الله عنه ما ثم انه تعالى
وصفه بقوله الاتقوا وجه
ربه الأعلى واسوف يرضي
وسوف لا استقبل فهذه
الآية تدل على ان أبا بكر
أفضل الخلق بعد رسول
الله صلى الله عليه وسلم في
زمن رسول الله صلى الله
عليه وسلم ويدل قوله
واسوف يرضي على انه تبق
تلك الصفة باقية في أبي بكر

(مسئلة) انتم الفلاسفة على شقاوة النفوس الجاهلة وضعف جهنم فيه مذ كورفى كتبنا الحكيم
وانفقوا على ان تلك الشقاوة محذرة وان الشقاوة بسبب الهيات البدنية منقطعة وقد بينا ضعف
قولهم فى الفرق فهذا اجله اصول القول فى المعاد النفسانى ولنتكلم الآن فى المعاد البدنى (١)
(مسئلة) اعادة المعدوم عند اصحابنا جائزة خلافا للفلاسفة والكرامية وأبى الحسين البصرى
من المعتزلة لنا أنه بعد العدم ان كان متمتعاً للماهية أو شئ من لوازمها وجب امتناع مثله وان
كان لا مخرج لازم فعند زوال ذلك المعارض يزول ذلك الامتناع لا يقال الحكيم عليه بأنه متمنع لذاته
أو غيره لا يصح لان الحكيم على الشئ يستدعى امتياز المحكوم عن غيره والامتياز يستدعى الثبوت
وهو مناف للعدم لاننا نقول الحكيم عليه بأنه لا يصح الحكيم عليه حكم فيكون مناقضاً (٢)
واحتمل المخالف بأمور أحدها أن الشئ بعد عدمه فى محض ولم يبق هو بته أصلاً لا يصح الحكيم عليه
بصفة العود لان المحكوم عليه متميز عن غيره والمتميز ثابت وثانيه أنه بتقدير الوقوع لا يتميز عن
مثله وما يفتى الى أن لا يتميز عن مثله كان باطلاً وثالثها أنه لو أعيد لا عيد وقته الاول معه يلزم أن يكون
مبتدأ مع أنه معاد وذلك تناقض والجواب عن الاول ان قولك أنه لا يصح الحكيم عليه تناقض كما
تقدم وعن الثانى أنه لا يتميز عن مثله فى علمنا وذلك مما لا مضرة فيه اما فى نفسه فلم وعن الثالث أنه

لا يكون للذيذا كالفناء المشتق عند الشرحان وكل مدرك به هذه الصفة للذيذ والى كون
العدم مطرداً منه كحصول المساواة واذا قالوا نحن مانر بدلالة هذا المعنى لم يرد عليه كلام الا
ما يراد النقص وهم معترفون بان مع حضور الشرط ووجود المنع لا يحصل المسبب من السبب
اما هنا لا سبب ولا مسبب بل حد ومحدد واذ كانت ماهية الالذ هي هذا المعنى فهي تكون حاصلة
عند حصوله وعند عدمه لا يدرك كل من المبدأ الاول فادركه أتم الذات والعارفون معترفون به
فان لم يحصل الالذ كان أملاً لا ادراكاً يحصل الحقيقة أرحم من الصور عن ذلك معها
حاصلة

(١) أقول انهم قالوا المالكات تنقسم الى مالات يكون الآلات البدنية شرطاً فى حصولها كالأموال
المتعلقة بالشهوة والغضب والنفوس الجاهلة عارية عن الكمالات التى تكون من جنس المالكات الاولى
واذا انقطع منها التعلق بالابدان بقيت على الجهل وانما أدركت ذوات كمالها الذى كانت الشواغل
البدنية مانعة عنه فصارت معذبة بتلك الحالة واما عارية عن الكمالات الآلية فربما تزول ملكاتها
الردية بزوال أسبابها البدنية فيزول تعذيبها وهذا القدر كاف فى الفرق

(٢) أقول القول بالاعادة لا يصح الامع القول بان المعدوم شئ ثابت حتى يزول عنه العدم والوجود
مرة أخرى وقد تبين فيما مر ان الحكم بالوجوب والامكان والامتناع أحكام عقلية على متصورات ذهنية
فان الحكم بامتناع وجود شئ بل الاله ليس على شريك ثابت فى الخارج وقوله الشئ بعد العدم
ان كان متمتعاً للماهية أو شئ من لوازمها وجب امتناع مثله فالجواب عنه الشئ بعد العدم متمنع الوجود
المقيد بعد العدم وذلك الامتناع ليس لما هيته والامر يزول عن ماهية بل هو لازم للماهية الموصوفة
بالعدم بعد الوجود وقوله الحكيم على المتمنع بأنه لا يصح الحكيم عليه حكم عليه فيكون مناقضاً من
جوابه وهو ان الحكيم على ما يتمنع وجوده يتمنع من حيث كونه متمنعاً وممكن من حيث كونه متصوراً
من جهة الامتناع وليس بينهما تناقض لاختلاف الموضوعين

رضى الله عنه الى الزمان
المستقبل ولو كان مبطلاً
فى الامامة لما كان أفضل
الخلق ولما دلت الآية على
الافضلوية وجب القطع
بصفة امامته وأما الاخبار
فذكرت أحدها قوله صلى
الله عليه وسلم اقتدوا
بالذين من بعدى أبى بكر
وعمر أوجب الاقتداء بهما
فى الفتوى ومن جعله
ما اقتباه كونهما امامين
فوجب الاقتداء بهما فى
هذه الفتوى وذلك يوجب
امامتهما وثانيه قوله صلى
الله عليه وسلم الخلافة بعدى
ثلاثون سنة ثم نصير ملكاً
عضوياً وذلك تنصيص
على أنهم كانوا من الخلفاء
الحقين لامن الملوك الظالمين
وثالثه قوله صلى الله عليه
وسلم فى أبى بكر وعمر

انما يكون مبتدأ لو وجد مع الوجود المبتدأ لذلك الوقت (١) **مسئله** أجمع المسلمون على
المعاد بمعنى جمع الاجزاء بعد تفرقها خلافاً للاسفة لانه في نفسه ممكن والصادق أخبر عنه
فوجب القول به وانما قلنا انه ممكن لان الامكان انما ثبت بالنظر الى القابل أو الفاعل وهما
حاصلان أما بالنظر الى القابل فلان قبول الجسم الاعراض الفاعلية أمر ثبت له لذاته ومابالذات
كان حاصلأبداً فذلك القبول حاصل أبداً وأما بالنظر الى الفاعل فلانه تعالى بدأ بآعيان جزئية كل
شخص ليكون عالمها بالجزئيات وقادرها على جمعها وخلق الحياة فيها لكونه قادراً على كل الممكنات
واذا كان كذلك كانت الاعادة ممكنة وانما قلنا ان الصادق أخبر عنه لان الانبياء عليهم الصلاة
والسلام أجمعوا على القول به واذا ثبت المقدمتان ظهر المطلوب فان قيل أما الكلام في الامكان فبني
على أصول تقدم القول فيها وعليها فلا نعيدها سلمنا لكن لانسلم ان الصادق أخبر عنه قوله الانبياء
أجمعوا عليه فلانا لانسلم فان سائر الانبياء لم يقولوا الا بالمعاد والروايات فاما محمد عليه الصلاة والسلام
فقد جاء في شرعه ما يدل على المعاد الجسماني وسكن ذلك قد علمت أن دلالة الالفاظ ليست قطعية بل
ظنية وأيضاً فكما جاء بالمعاد البدني فقد جاء القول بالتشبيه في القرآن والتوراة واذا جاز المصير الى
تأويل الجسماني بالروايات في باب التشبيه فلم لا يجوز مثله في هذا الباب (٢) سلمنا أن دليلك

(١) أقول تلخيص الحجة الاولى ان انشيء بعد عدمه في محض واعادته تكون بوجوده عينه الذي
هو المبتدأ بعينه في الحقيقة وتخالل الذي بين انشيء الواحد في موعود وقوله القول بأنه لا يصح الحكم
عليه متناقض قد مر فساده وتلخيص الحجة الثانية ان المعاد مثل المبتدأ واحد في الخارج سواء
علمناهما واحداً أو لم نعلم ولا فرق بينهما ما غير ما يتوهم من موافقتهما لاحقيقة في الخارج وتلخيص الحجة
الثالثة ان انشيء الواحد لا يمكن أن يتغير الا بتغير عارض له لان الثابت غير الزائل فلو كان المعاد هو
المبتدأ بعينه وجب أن تكون نسبته الى زمانه تلك النسبة الاولى نفسها وهذا ضعيف لان الثاني
تغير نسبته الى أزمنة بقاءه ولا يصح به غيره بتغير تلك النسبة وقياس بعض نقاة المتكلمين من
المحدثين اعادة الموعود على التذكر بان قال التصور بعد زواله وعوده في الذكر يكون واحداً وذلك باطل
لان التذكر لا يتصور الا مع بقاء المتذكر في الدهن وتخالل عدم بين الالتفات الاول اليه والالتفات
الثاني وهو هنا لم يمكن أن يكون شي بآفياً أصلاً

(٢) أقول قد أجمع المسلمون على المعاد البدني بعد اختلافهم في معنى المعاد فقال القائلون بإمكان
اعادة الموعود ان الله تعالى يعيدهم المكلفين ثم يعيدهم وقال القائلون بامتناعه ان الله تعالى يفرق
أجواء أبدانهم الاصليّة ثم يوافق بينها ويخلق فيها الحياة وأما الانبياء المتقدمون على محمد صلى الله
عليه وسلم فالظاهر من كلام أميهم ان موسى عليه السلام لم يذكر المعاد البدني ولا نزل عليه في التوراة
وايكن جاء ذلك في كتب الانبياء الذين جاؤا بعده كزكريا وشعيا عليهم السلام ولذلك أقر الميوديه
وأما في الانجيل فقد ذكر ان الاخبار يكونون كالملائكة وتكون لهم الحياة الابدية والسعادة
العظيمة والظاهر ان المذكور فيه المعاد الروحاني وأما القرآن فقد جاء فيه كلاماً الروحاني في مثل
قوله عز من قائل • فلا تعلم نفس ما أخفي لهم من قرة أعين • ولذين أحسنوا الحسنى وزيادة •
ورضوان من الله أكبر • وأما الجسماني فقد جاء أكثر من أن يعدوا أكثر مما لا يقبل التأويل
مثل قوله عز من قائل • قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي أنشأها أول مرة • فإذا هم
من الاجداث الى ربهم ينسلون • وسيقولون من بعدنا قل الذي فطركم أول مرة • وانظر الى
العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحماً • أي حسب الانسان أن لن نجعل عظامه بل كادربن على أن

رضي الله عنه إماماً سيدي
كهول أهل الجنة أو
كانا غاصبين للإمامة لما
كان هذا الحكم لا نقاهما
وكذلك الخبر الدال على
بشارة العشرة المبشرة يدل
على صحة امامة الثلاثة وأما
الاجماع فمن وجوه أحدها
ان الناس أجمعوا على ان
الامام بعد رسول الله صلى
الله عليه وسلم لم إلا أبو بكر
وأما العباس وأما علي
رضي الله عنهم ثم رأينا ان
العباس وعلينا ما نزعاً أبا
بكر في الامامة فترك هذه
المنازعة اما أن يكون
لهن من المنازعة أو
مع القدرة عليهما والاول
باطل لما بينا ان اسباب
القدرة كانت مجتمعة في
علي رضي الله عنه ومفقودة
في أبي بكر رضي الله عنه

بدل على قولك لكنه معارض بأمر أحدهما أن العالم أبدى فالقول بالحشر محال وثانيها أن الجنة والنار ما أن تكونا في هذا العالم أو في عالم آخر أما في هذا العالم فلما أن تكون في عالم الافلاك أو في عالم العناصر والاول محال لان الاجرام الفلكية لا تنقبض الخرق ولا يخالطها شئ من الفاسدات والثاني وهو محض التنازع أما في عالم آخر فمحال لان الفلك بسيط على ملاح فشكاه الكرة فلو فرض عالم آخر لكان كره يافرض بين العالمين خلاء وهو محال وثالثها وهو ان اناسا اذا أكله انسان آخر حتى صار جزء بدن أحد هـ جزء بدن الآخر فليس بان يعاد جزءاً في أحدهما أولى من أن يعاد جزء البدن آخر وجعله جزءا لبدنه محال فلم يبق الا أن يعاد واحدا منهما ورابعها أن المقصود من البعث اما الايلام أو دفع الام أو الالذ أو الاول لا يصح أن يكون مقصود الحكيم والثاني باطل أيضا فانه يمكن فيه البقاء على عدم فبقى الثالث لكن ما يتخيله للذة في هذا العالم فهو في الحقيقة ليس بلذة بل كل ذلك خلاص من الام أو انتقال من ألم الى ألم آخر انما اللذة بالحقيقة هي اللذة الروحانية وإذا كان كذلك كان رد النفس الى البدن عبثا والجواب أنه ثبت بالتواتر انه عليه الصلاة والسلام كان ثبت المعاد البدني وذلك لا يقبل التأويل أما المعارضة الاولى فالجواب عنها تقدم وعن الثانية ان الخلاء جائز وعن الثالثة ان الجزء الاصل لا حد هـ فاضل لا آخر فرده الى الاول أولى وعن الرابعة ما تقدم في باب الاعتراض من اثبات اللذة الحسية (١) (نتيجه) المعاد هـ في جمع الاجزاء لا يتم الامع القول باعادة المعادوم لما مر ان هوية الشخص ليس بمجرد الجسم بل لا بد فيه من الاعراض وهي قد عدمت عند التفرق فلو لم يمكن إعادة المعادوم لامتنع إعادة من حيث انه هو (٢) (مسئلة) لم يثبت بدليل قاطع ان الله تعالى بعدم الاجزاء ثم يعيدها واحتج القاطعون عليه بآيات أحدها قوله تعالى هو الاول والاخر وانما كان أولاً لانه كان موجودا قبل وجودها فكذلك انما يكون آخره لو كان موجودا بعد وجودها وثانيها قوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه

نسوي بنانه • اذا كنا عظاما منخرة • وقالوا يا لودهم لم تشهدتم علينا قالوا انطقنا الله الذي أنطق كل شئ • كلما نصبت جلودهم بدانهم جلود غيرها • يوم تشقق الارض عنهم سراعا ذلك حشر علينا يسير • أولادهم اذا به ثم ما في القبور الى غير ذلك مما لا يمكن أن يحصى أو القياس على التشبيه فغير صحيح لان التشبيه يخاف للتأويل العقلي الدال على امتناعه فوجب فيه الرجوع الى التأويل وأما المعاد البدني فلم يقم دليل من عقل يدل على امتناعه فوجب اجراءه لخصوص الواردة فيه على مقتضى ظواهرها

(١) أقول القول بان العالم أبدى لا يناقض القول بمحشر الاجساد لان العالم ما سوى الله تعالى وليس عدم ما سوى الله شرطا في القول بالحشر قوله الجنة والنار يكون في هذا العالم أو في عالم آخر يقال له ليس أحد واقفا على جميع أجزاء هذا العالم حتى اذا لم يجد فيه النار والجنة حكم أنه في موضع آخر والحق انما لا نه لم مكانا ما ويمكن أن يستدل على موضع الجنة بقوله تعالى عندها جنة المأوى يعني عند سدرة المنتهى وأما المقصود من البعث فعند أهل السنة ليس أفعال الله تعالى بفرض وعند المعتزلة البعث واجب على الله تعالى ليجزى المكافين وليس التعاليل باللام واللذة صحيحا عند أحد

(٢) أقول عندهم هوية الشخص ليس الا الاجزاء التي لانه عدم ولا تصير أجزاء لفـير تلك البنية أما الاعراض فليست بمعتبرة في الهوية لانها عند الاشاعة لا تبقى زمانين وهو بناء الشخص باقية وعند المعتزلة تغيير معتبرة

ثبت انها انما تركها المنازعة مع القدرة عليها فان كانت الامامة حقا لهما كان ترك المنازعة مع القدرة خطأ عظيمًا وذلك يوجب القدح في امامتهما وان كانت الامامة ليست حقاً لهما وجب أن تكون حقاً لابي بكر رضي الله عنه والابطال الاجماع على ان أحدهما ولا الثلاثة هو الامام الثاني لو كانت الامامة حقاً على رضي الله عنه بسبب النص الجلي مع ان الامة دفوعه عنها كانت هذه الامة شرامة أخرجت للناس لكن هذا لا يلزم باطل اقوله تعالى كنتم خيرامة أخرجت للناس فان قالوا قوله كنتم خيرامة أخرجت للناس يدل على انهم كانوا وما بقوا على هذه

والهلاك هو الفناء وثالثها قوله تعالى كما بدأنا أول خلق نعيده بين ان الاعادة كالاتداء وكان
الابتداء من العدم فوجب أن تكون الافادة أيضا من العدم والجواب عن الاول لم لا يجوز أن
يقال هو الاول والآخر بحسب الاستحقاق لا بحسب الزمان وعن الثاني لان سلم ان الهالك هو المعدوم
بل هو الذي خرج عن حد الانتفاع والاجسام بعد تفرقها تصير كذلك سلمنا انه المعدوم لكن الآية
على هذا التقدير لا يمكن اجراؤها على ظاهرها لان وصفها بكونها هالكة يقتضي أن تكون معدومة
في الحال وهو بالاتفاق باطل فوجب تأويلها فانه لم يحلوا على ان ما لها الى الهلاك ونحن
حملنا ما على أنها قابلة للهلاك فلم يكن تأويلكم أولى من تأويلنا وعن الثالث أن تشبيه الشيء
بغيره لا يقتضي مشابهتهما في كل الأمور (١) **مسئلة** سائر السمعيات من عذاب القبر
والصراط والميزان وانطاق الجوارح وتطير الكتب وأحوال أهل الجنة والنار فهي في أنفسها
ممكنة والله تعالى عالم بالكل وكن خبرا صادقا عنهما مفيد العلم بوجودها وهما (٢) **مسئلة**
وعيد الكبائر منقطع عندنا خلافا للمعتزلة لنقله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل
مثقال ذرة شرا يره ولا بد للجمع بين العمومين فاما أن يقال صاحب الكبيرة يدخل الجنة بإيمانه ثم
يدخل النار وهو باطل بالاتفاق أولا يدخل أحدهما وهو باطل أيضا أو يدخل النار بكبيرته
ثم يدخل الجنة بإيمانه وهو الحق وأيضا قوله من يعمل صالحا من ذكرا أو أنثى وهو مؤمن فأولئك
يدخلون الجنة دليل ثان ان الخصم معترف بان المؤمن استحق الثواب بإيمانه فإذا فعل الكبيرة
فلا استحقاق الاول اما أن يبقى أولا يبقى فان بقي وجب اتصال الثواب ولا طريق اليه الا بنقله من النار
الى الجنة وان لم يبق فهو محال لوجوه أحدها انه ليس انتفاء الباقي لطريان الحادث أولى من
اندفاع الحادث لوجود الباقي والثاني وهو انه لو كانا ضدين كان طريان الاستحقاق الطارئ
مشروطا بزوال الاستحقاق السابق فلو كان زواله لاجل ما ريان هذا الحادث لزوم الدور (٣)
الثالث وهو أنه اذا استحق عشرة أجزاء من الثواب وفعل معصية استحق بها خمسة أجزاء من العقاب
فليس انتفاء استحقاق إحدى الخمسة من انتفاء استحقاق الخمسة الاخرى لان أجزاء الثواب لما
كانت متساوية كانت استحقاقاتها متساوية أيضا فاما أن ينتفي مجموع العشرة فهو ظلم أولا ينتفي شيء
منها وهو المطلوب (٤) الرابع اذا استحق عشرة أجزاء من الثواب ثم فعل ما به يستحق عشرة أجزاء

الصفة قلنا نعمه على كان
الثامة وبطل عليه انه تعالى
قال في عقبيه تأمرون
بالمعروف وتنهون عن المنكر
فلو كان قوله كنتم بغيره
أنهم كانوا كذلك ثم لم
يقبلوا عليه لكان قوله
تأمرون بالمعروف وتنهون
عن المنكر مناقضا ولو
حملناه على كان الناقصة
كان المعنى كنتم كذلك في
علم الله أو في اللوح المحفوظ
الثالث ثبت بالا حاديث
الصحة أنه صلى الله عليه
وسلم استخلفه في مرض موته
في الصلاة فنقول حصلت
تلك الخلافه وما هزل عنها
فوجب بقاء تلك الخلافه
عليه واذا ثبت وجوب
كونه اماما في الصلاة ثبت
وجوب كونه اماما في سائر
الاشياء لانه لا قائل بالفرق

(١) أقول الوصف بكون الشيء هالكا يقتضي أن يكون معدوما في الحال ليس بصحيح لان الحال
والاستقبال يشتركان في اسم الفاعل كما في الفعل المضارع لحمله على الاستقبال لا يحتاج الى تأويل وأما
الاول والآخرون كان بحسب الزمان لا يصح في الآخرون على تقدير الافناء اذا أعاد الخلق أسكنهم
الجنة والنار لا يفهمهم بعد ذلك فلا يكون آخره مطلقا كما كان أولا فاذن لا بد فيه من تأويل الا اذا حل
الاول على كونه مبدأ لكل شيء والآخر على كونه غاية لكل شيء

(٢) أقول ليس في هذه المسئلة موضع بحث

(٣) أقول هذا الإشكال على توارد جميع الاضواء وما هو الجواب هناك فهو الجواب ههنا والتحقيق
ان الاستحقاق ليس بمجهر فهو معرض ولا يبقى زمانين عند أهل السنة وأيضا عندهم ليس الثواب
والعقاب بالاستحقاق وأما عند المعتزلة فالطارئ أولى بالبقاء لانه أقوى اذ هو مقارن لمؤثره الذي يجده
والسابق وان كان موجودا لكن لم يبق معه مؤثره فاذن الطارئ يغني السابق ويبقى وهذا على
تقدير الفعل بالاحباط اذ يغني منه ما هو مقابل له ثم يغني وهذا على تقدير القول بالموازنة

(٤) أقول الاستحقاق غير ثابت حتى يتميز إحدى الخمستين عن الاخرى وهذا مثل ما يكون

من العقاب فالطاري* اما ان يحبطه الاول ولا يحبط كما هو قول أبي هاشم في الموازنة والاول باطل لانه يرد فعل الطاعة السالفة او محض لا يظهر له أثر في جلب نفع ولا دفع ضرر وهو باطل لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره والثاني باطل لان سبب زوال الاستحقاق الاول حدوث الاستحقاق الثاني فاذا ما لم يوجد الاستحقاق الثاني لا يزول الاول واذا وجد الاستحقاق الثاني وزال به الاول استحال أن يزول هذا الاستحقاق الثاني لانه ليس له مزيل فيصير هو القسم الاول الذي كان مذهبا لا يبقى على وقد أبطلناه يبقى أن يقال كل واحد من الاستحقاقين يزول بالآخر دفعة ولكن هذا محال لان علة عدم كل واحد منهما وجود الآخر فلا وجود مدفوع بوجود دفعه لكن العلة موجودة حال حدوث المعاملات فلهما موجودان حال كونهما معاً ومين هذا خلف فهذه وجوه دالة في فساد قولهم في المحابطة ومضى ثبت ذلك ثبت انقطاع العقاب (١) دليل ثالث قوله تعالى ان الله لا يفران بشره به ويفر ما دون ذلك بان يشاء وكذا قوله تعالى وان ربك للودود مغفرة للناس على ظلمهم وكله على الحال يقال رأيت الامير على أكله أي حال أكله فالآية تقتضي حصول المغفرة حال اشتغال العبد بالظلم وهو يدل على حصول المغفرة قبل التوبة دليل رابع أجمع المسلمون على كونه تعالى عفواً ولا يتحقق الا عند اسقاط المذنب المستحق وعند انهم ترك العقاب على الصغيرة قبل التوبة وعلى الكبيرة بعدها واجبة لا يبقى للمفهوم في الاسقاط العقاب على الكبيرة قبل التوبة احتج الخصم بقوله تعالى ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالد فيها وبقوله وان الفجار في حميم والجواب سنبين في أصول الفقه ان صبيح العموم ليست قاطعة في الاستغراق بل ظاهرة مجتمعة للمخصوص واذا كان كذلك لم يمكن التسليم بها والقطع على الوعيد وايضا فهو معارض باقيات الوعد ولا طريق الى التوفيق الا نأخذ كرنا (٢) «مسألة» أجمعوا على أن عقوبة الكافر المعاند دائم اما الكافر الذي بالغ في الاجتهاد ولم يصل الى المطلوب فقد زعم المباحظ والعلماء انه معذور لقوله تعالى ما جعل عليكم

لأحد على غريم عسيرة دنائير فادى الغريم خمسة فليس له أن يقول أي الخمسة تبديت لان الخمسة ليستا بتمارين بخلاف انه اذا كان لواحد عند آخر خمسة ان وجوديتان فطلب احدهما فله أن يقول أيهما تريد أن أسلمه اليك وذلك ليكون عينا ما موجوده

(١) أقول لا يبي على أن يقول الحكم في الثواب والعقوبة لا يفران الكافر العامي ان أسلم ومات فلا سلام يجب ما قبله وان كان مؤمناً وأطاع ثم ارتد ومات انجبت طغيانته وصارت لغواً بالاتفاق وأما في الموازنة فلا يبي هاشم أن يقول الطاعات والمعاصي مثبتة في جرائد السكرام الكائنين واذا كان كذلك فالطاعات تبطل استحقاق المعاصي والمعاصي تبطل استحقاق الطاعات ولا يلزم الدور

(٢) أقول لفظة على تفيد معنى مع كافي قول الشاهر

على انني راض بان أحمل الهوى * وأخلص منه لاعلى ولا ليا

وان ربك للودود مغفرة للناس على ظلمهم يعني مع ظلمهم واسقاط العقاب عن صاحب الصغيرة قبل التوبة وعن صاحب الكبيرة بعد التوبة ليس واجب في نفس الامر انما صار واجبا لان الله تعالى وعده بذلك ووعد بذلك وفاؤه بما وعده هو المغفرة وهو العفو ونفس قبول التوبة هو العفو بعينه والتوفيق بين بعض الآيات ممكن أما بين الحكم بخلود القتال في النار وبين الحكم بخلود المؤمن في الجنة اذا كان القتال مؤمناً مشكلاً ولا خلاص منه الا بالتحويل وهو ما يجعل القتال بمن لا يؤمن أو باخراج المؤمن عن كونه مؤمناً بسبب القتل أو جعل الخلود على الزمان الطويل

واحتج المخالف بوجود أحدهما قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الآية فهذه الآية تدل على امامية شخص بعينه واذا ثبت ذلك وجب أن يكون ذلك الامام علياً رضي الله عنه بيان الاول ان الولي اما الناصر واما المتصرف ويجب قصره عليه ما قبل الا لا يشترك في الجواز ولا يجوز زوجه على الناصر لان النصرة عامة لقوله تعالى والمؤمنين والمؤمنات بعضهم أولياء بعض والولاية المذكورة في الآية خاصة ببعض المؤمنين لان كلمة انما تفيد الحصر واذا بطل حمل الولي على الناصر وجب حمله على المتصرف في جميع الامم المخاطبين بقوله تعالى

في الدين من سرج والباقيون أبى وادعوا فيه من الإجماع وبالله التوفيق (١)

القسم الثالث في الأسماء والأحكام

(مسئلة) لا نزاع في أن الإيمان في أصل اللغة عبارة عن التصديق وفي الشرع عبارة عن تصديق الرسول بكل ما علم بالضرورة مجيبه به خلافا للمعتزلة فانهم جعلوا اسماء الطاعات والسعادات فانهم قالوا انه اسم للتصديق بالقلب والافراز باللسان والعمل بالاركان (٢) لئلا تفسد هذه الطاعات لو كانت جزأ من مسمى الإيمان شرعا لكانت تقيد الإيمان بالطاعة تكريرا وبالعصية تقصا لكانت باطلا بقوله تعالى الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم وقوله تعالى الذين آمنوا وعملوا الصالحات واحتج المحمديون بأحد هاتين قول الواجبين هو الذين بقوله تعالى وما أمر إلا ليعبدوا الله في قوله فذلك دين القيمة فقوله تعالى وذلك يرجع إلى كل ما تقدم فكان كل ما تقدم هو الدين والدين هو الاسلام لقوله تعالى أن الدين عند الله الاسلام والاسلام هو الإيمان اذ لو كان غيره لما كان مقبولا ممن ابتغاه لقوله تعالى ومن يتبع غير الاسلام ديننا فلن يقبل منه ولما كان الإيمان مقبولا علمنا أنه الاسلام واذا ثبت ذلك لم ينفعنا الواجبين هو الإيمان وثانيه ان قاطع الطريق يجزى يوم القيامة والمؤمن لا يجزى يوم القيامة فالقاطع غير مؤمن أما ان قاطع الطريق يجزى فلان الله تعالى يدخله النار يوم القيامة لقوله تعالى في صفتهم ولهم عذاب النار وكل من أدخل النار فقد أجرى لقوله تعالى ربنا انك من تدخل النار فقد أخزيت به وانما قلنا بان المؤمن لا يجزى لقوله تعالى يوم لا يجزى الله النبي والذين آمنوا معه وثالثها لو كان الإيمان في عرف الشرع عبارة عن التصديق لكان كل من صدق الله تعالى أو لحيته والطاغوت مؤمنا ورايها قوله تعالى وما كان الله ليضيق إيمانكم أي صلاتكم والجواب عن الاول اننا نحمل ذلك على كمال الإيمان ضرورة التوفيق بين الأدلة وعن الثالث باننا نخصه ببعض التصديقات والخصيص أهون من التغير وعن الرابع اننا نحمله على الإيمان بتلك الصلاة لا على نفس الصلاة (٣) تنبيه صاحب

اغماركم الله ورسوله ولا معنى للإمامة الا التصرف في جميع الامه فثبت دلالة هذه الآية على امامة شخص معين وكل من قال بها قال انه علي بن أبي طالب رضي الله عنه لأن أحدا من الامه لم يقل ان هذه الآية تدل على امامة أبي بكر والعباس رضي الله عنهما الثاني انه صلى الله عليه وسلم قال أنست أولى بكم من أنفسكم قالوا نعم قال فمن كنت مولاه فعلي مولاه وجه الاستدلال أنه مخرج بلفظة أولى ثم ذكر عقبها المولى وهو لفظ محتمل الاشعار ذكر الاولى يصلح تفسيره بوجه عليه دفعا لاجماله وحينئذ يصير تقديره من كنت أولى به في الحكم والفضيلة من

(١) أقول المبالغ في الاجتهاد اما أن يسير واصلا أو يبق ناظرا وكلاهما ناجيان ومحال أن يؤدي الاجتهاد إلى الكفر فالكفر امامة معاد للكفر واما جاهل جهلا لا مركبا وكلاهما مقصران في الاجتهاد ولذلك حكوا بوقوعهم في العذاب وقوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج خطاب إلى أهل الدين لا إلى الخارجين منه والذين لم يخلوا فيه

(٢) أقول ينبغي أن يراد في قوله بكل ما علم بالضرورة مجيبه بالضرورة لان المسائل المختلف فيها اذا علم عالم بالنظر الدقيق والاجتهاد البالغ في الرسول باحد طرفيه ليس له أن يكفر بمخالفه من مجتهدي أهل القبلة على مخالفته في ذلك ولعل هذه اللفظ فوجعت من هذه النسخة فانه لو رد هاتين يابعدا والمعتزلة لم يجعلوا الإيمان اسماء للطاعات وحده بل جعلوا اسماء للتصديق بالله وبرسوله وبالكتب عن المعاصي فان من صدق بالله ورسوله ومات قبل أن يشتغل بطاعات مات بالإجماع مؤمنا وسيمى مؤمنا في أصول الدين

(٣) أقول الإيمان يقع على معان وانما نارة يدل على الاسلام بالدليل الذي ذكره وتارة يدل على غيره بدليل قوله تعالى قامت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان في قلوبكم وكذا الاسلام فانه تعالى يقول هذا وتارة يقول ان الدين عند الله الاسلام والإيمان تارة يرد ويقتصر كما في قوله تعالى واذا نلتهم علمهم آياته زادتهم إيمانا وما زادهم الا إيمانا وتسليما وأيضا بالآية الذين آمنوا آمنوا بالله ورسوله وانما تقيده المحصر فاذا التوفيق بين القوانين يمكن من غير احتياج إلى فصل

الكبيرة عندنا مؤمن مطيع بإيمانه عاص بنفسه وعند المعتزلة لا يسمى مؤمنا ولا كافرا وجهود الخوارج كافر لقوله تعالى ومن لم يحكم بما أنزل الله فأوثر من الكافرون وعند الأزارقة مشرك وعند الزيدية كافر انجعه وعند الحسن البصري منافق لقوله عليه الصلاة والسلام آية المنافق ثلاث (١) **﴿مسئلة﴾** الإيمان عندنا لا يزيد ولا ينقص لأنه لما كان اسم التصديق الرسول في كل ما علم بالضرورة بحيث به وهذا لا يقبل التفاوت فكان معنى الإيمان غير قابل للزيادة والنقصان وهذا المعتزلة لما كان اسمها لاداء العبادات كان قابلا لهما وعند السلف لما كان اسمها للاقرار والاعتقاد والعمل فكذلك والبحث لقوى ولكل واحد من الفرق نصوص والتوفيق أن يقال الأعمال من ثمرات التصديق فيكل ما دل على أن الإيمان لا يقبل الزيادة والنقصان كان مصروفا إلى أصل الإيمان وما دل على أنه قابل لهما فهو مصروف إلى الإيمان الكامل (٢) **﴿مسئلة﴾** أكثر أصحابنا قالوا أنا مؤمن أن شاء الله لا اقيام الشك أما للتبرك أو للصرف إلى العاقبة (٣) **﴿مسئلة﴾** الكفر عبارة عن انكار ما علم بالضرورة بحجج الرسول به فعلى هذا لا تكفر أحد من أهل القبلة لأن كونهم منكرين لما جاء به الرسول غير معلوم ضرورة بل نظروا بالله التوفيق والحمد لله رب

وقولهم قاطع الطريق ليس مؤمن انما قالوه لقولهم بمنزلة بين المنزلتين وسيأتي ذكره وفي قوله وما كان الله ليضيع إيمانكم يمكن أن يجعل الإيمان على الصلابة ولا يلزم منه بطلان القول بأنه التصديق إذ كان الاسم مشتركا

(١) أقول هذا الخلاف وقع بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم وما الخوارج لما قالوا بكفر الفاسق ورأوا عليا كرم الله وجهه يقتل جماعة من أهل القبلة ويصل عليهم قالوا هذه مناقضة فهو فاسق بسبب واحد من هذين القولين قطعا وتبرأ عنه وفي زمن الحسن البصري وقع هذا البحث بين أهل عصره فتمسك جماعة بأن الإيمان هو التصديق والكاف لا يخلو من أن يكون مصداقا لله ورسوله أولا يكون والثاني بالاتفاق كافر والاول مؤمن والمصدق الفاسق يدعى تحت الاول فهو مؤمن وذنبه ما يغفر له أو يشفع فيه النبي صلى الله عليه وسلم أو يعذب هذا بامانة قطعه أو هؤلاء هم المرجئة والمفضلية وذهب وأصل بن عطاء وعمر بن عبيد إلى أن صاحب الكبيرة يجحد في النار لا يات الدالة على تخليده عقوبة أهل الكبيرة المؤمن لا يجحد في النار فهو ليس بمؤمن ولا كافر وهذا القول بالمنزلة بين المنزلتين واعتزلوا عن حلقة الحسن ولذلك معوا بالمعزلة وهم الوعيدية أما القائل بأنه مشرك فيقول ذلك لأنه يعمل عملا لله وعملا لغيره فصاروا مشركين بمخالفتهم لقوله تعالى ولا يشرك بعبادة ربه أحدا والحسن حكم بنفاقهم للخبر المذكور

(٢) أقول المعتزلة قالوا أن أصول الدين خمسة القول بالتوحيد وبالعدل وبالنبوة والامر بالمعروف والنهي عن المنكر وبالوعد والوعيد ومن لم يقرب بعض هذه لم يكن مسلما ومن أقر بذلك وأتى بكبيرة لم يكن مؤمنا والجمهور ومن سائر الفرق يعتبرون الإيمان بالله وبصغاته وبالنبي عليه الصلاة والسلام وعبادته أنفق الأمية عليه وباليوم الآخر والشريعة يقولون الإيمان بالله وبتمجيده وعدله وبالنبوة وبالامامة وبسبب هذا الاختلاف تختلف أقوالهم على ما يفرع على ذلك

(٣) أقول المعتزلة ومن تبعهم يقولون لا يحتمل الشك والنزوال فيقول القائل أنا مؤمن أن شاء الله لا يصح الاعتدال عند الشك أو خوف النزوال وما يؤيد أحدهما لا يجوز أن يقال للتبرك

نفسه كان على أولي به في ذلك ولا معنى للإمام الأمن يكون أولى من غيره في قبول حكمه وقضائه الثالث قوله صلى الله عليه وسلم لعلي رضي الله عنه أنت مني بمنزلة هرون من موسى ومن جعله منازل هرون من موسى كونه بحيث لو بقي بعد موسى كان خليفة له فوجب أن يثبت لعلي أنه أوفى بعد محمد صلى الله عليه وسلم لكان خليفة له وقد بقي بعده فوجب أن يكون خليفة له والجواب عن الكل أنه يجب جعله على تعظيم حاله على رضي الله عنه في الدين وعلى علو منصبه ولا تجعل على الامامة فونفا بينا وبين الدلائل التي ذكرناها ثم

الامنين والصلاة على سيدنا محمد وآله اجمعين (١)

﴿القسم الرابع في الامامة﴾

﴿فصل﴾ منهم من قال بوجوبها ومنهم من لم يقل أما القائلون بوجوبها منهم من أوجبها عقلا ومنهم من أوجبها سمعا أما الموجبون عقلا فمنهم من أوجبها على الله تعالى ومنهم من أوجبها على الخلق والذين أوجبوها على الله تعالى هم الامامية ثم ذكروا في وجوبها وجوها أحدها أن يكون لطفاني الزجر عن المفجآت العقلية وهو قول الاثنى عشرية والثاني أن يكون معلما معرفة الله تعالى وهو قول السبعية وثالثها أن يعلمنا اللغات وأن يرشدنا الى الاغذية ويميزها عن السموم وأما الذين أوجبوها على غير الله تعالى فهو قول الجاحظ والكبي وأبي الحسين البصري وأما الذين أوجبوها سمعا فقط وهم جمهور أصحابنا وأكثر المعتزلة وأما الذين لم يقولوا بوجوبها فهم الخوارج والاصم لئلا نصاب الامام يتضمن دفع الضرر عن النفس فيكون واجبا أما الاول فلاننا علم اذا كان الخلق لهم رئيس قاهر يخافون بطشه ويرجون ثوابه كان احترازا منهم عن الفاسد أتم مما اذا لم يكن لهم هذا الرئيس وأما ان دفع الضرر عن النفس واجب فبالاجماع عند من يقول بالوجوب العقلي وبضرورة العقل عند من يقول به (٢) ﴿مسئلة﴾ للشيء جنس تحت أربعة أنواع الامامية والكيسانية والزيدية والفلاة الامامية فالذين استقر رأيهم على ان الامام بعد

ان قولنا أولى لوجوبه أحدها أنا بهذا الطريق نصون الامة عن الكفر والفسق والثاني ان الاخبار الواردة في فضل أبي بكر وعمر رضي الله عنهما بلغت مبلغ التواتر وبالوجه الذي ذكرناه يبقى الكل حقا صحيحا والثالث أنه تعالى نص على تعظيم المهاجرين والانصار في القرآن وبالطريق الذي ذكرناه يبقى الكل صحيحا حقا

﴿المسئلة السابعة﴾

أفضل الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو بكر رضي الله عنه وقالت الشيعة وكثير من المعتزلة هو علي وهو لا يجوزوا امامة المفضل مع وجود الفاضل وجهتهم أن قيام علي بالجهاد كان أكثر من

(١) أقول هذا مبنى على ما مضى من حد الايمان وهو أقرب الى الاحتياط من قول الباقرين فان في

تكفير المسلمين خطرا

(٢) أقول الامامية يقولون نصاب الامام لطف لانه مقرب من الطاعة ومبعد عن المعصية واللطف واجب على الله تعالى أما السبعية فلا يقولون بوجوب شيء على الله تعالى ولا بالحسن والتعجب العقليين ولا يحدون في الامامية أقسامهم يقولون بان التعليم واجب ومعرفة الله لا تحصل الا بجموع النظر والتعليم ثم الشخص المنعني للامامة تكون معرفة الله تعالى موقوفة على معرفته وكل ما يأمربه هو فهو واجب وطاعة وكل ما ينهى عنه معصية وتبجح أو محرم وهوهم بالسبعية لان متقدمهم قالوا الائمة سبعة وعند السابغ وهو محمد بن اسمعيل توقف بعضهم عليه وجاوزه بعضهم وقالوا الائمة يزيدون على سبعة سبعة كأيام الاسبوع والذين قالوا الامام يعلمنا اللغات والاغذية فهم من الفلاة وليس هذان المصنفان من الامامية والدليل الذي جاء به المصنف على وجوب الامامة سمعا نصغراه عتلى من باب الحسن والتعجب وهو ليس من مذهبه وكبراه التي أحاطها الى الاجماع أو وضع عقلا من الصغرى والاولى أن يعتمد على قوله تعالى أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الامر منكم وعلى قوله عليه الصلاوات والسلام من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية وعلى أمثال ذلك ومن الظاهر ان أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وعلى آله بعد وفاته أجمعوا على طاعة امام بعده فذهب بعضهم الى أنه نص صلى الله عليه وسلم على علي كرم الله وجهه وبعضهم قالوا ان نصاب اماما ونصبوا أبا بكر رضي الله عنه وبايعوه جميعا وبايعه على رضي الله عنه أيضا ولو لم يكن نصاب امام واجبا لخالقهم من الامة أحد في ذلك ثم اجتمعوا على عمر رضي الله عنه بنص أبي بكر رضي الله عنه عليه ثم على عثمان رضي الله عنه بسبب الشورى ثم على علي رضي الله عنه لاجتماع أكثر أهل الحل والعقد عليه وعرف من ذلك أن الامام ينصب اما بنص من الذي قبله واما باختيار أهل الحل والعقد بآية وهذا هو المذهب عند أهل السنة ولم يذكروا المصنف رحمه الله تعالى في هذا الكتاب

الرسول عليه الصلاة والسلام على بن أبي طالب ثم ولده الحسن ثم أخوه الحسين ثم ابنه على ثم ابنه محمد الباقر ثم ابنه جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه علي الرضا ثم ابنه محمد المتقي ثم ابنه علي التقي ثم ابنه الحسن الزكي ثم ابنه محمد وهو القائم المنتظر رضوان الله عليهم أجمعين وقد كان لهم في هذه المراتب اختلافات فيقول القائلون بالنص الجلي على بن أبي طالب رضي الله عنه اتفقوا على أنه متعين للإمامة وعن فرقة الامامية أنهم قالوا الأمر بعد النبي عليه الصلاة والسلام إلى علي بن أبي طالب يفعل في الإمامة ما أحب أن شاء جعلها لنفسه وإن شاء ولاها غيره وزعم الكاظمية وهم أصحاب أبي طالب يفعل في الإمامة ما أحب أن شاء جعلها لنفسه وإن شاء ولاها غيره وزعم الكاظمية وهم أصحاب أبي كامل معاذ بن الحصين التيهاني أن الصحابة كفرت بمخالفتهم النص الجلي وإن عليا كفر لترك القتال معهم أما الاكثر من اتفقوا على أنه كان متعينا في الإمامة وإن كان محققا في ترك القتال للنفقة ثم اختلفوا بعد موته وزعمت السبائية أصحاب ابن سبأ أنه لم يمت وأنه في السموات وإن الرد سوطه والبرق سوطه وأنه ينزل إلى الأرض بعد حين فيقتل أعداءه فإذا سمع هؤلاء صوت الرد يقولون علينا السلام يا أمير المؤمنين وأما الباقيون فقطعوا بموته ثم اختلفوا منهم من قال الإمام بعده محمد بن الحنفية فهو قول الكيسانية على ماسيا في قولهم في فصل مفرد ولا كثرون قالوا بعده الحسن ثم اختلفوا بعد موت الحسن فمنهم من ساق الإمامة إلى ولد الحسن وهو الملقب بالرضا من آل محمد ومنه إلى ولده عبد الله ثم إلى ولده محمد وهو النفس الزكية ثم إلى أخيه إبراهيم والا كثرون ساقوها من الحسن إلى الحسين ثم اختلفوا بعد قتله فمنهم من ساقها إلى أخيه محمد بن الحنفية وهو قول أكثر الكيسانية والا كثرون ساقوها إلى ولده علي زين العابدين ثم اختلفوا بعد موته فالزيدية ساقوها إلى ولده زيد بن علي كما سيأتي شرح أحوال الزيدية في فصل مفرد والإمامية ساقوها إلى محمد الباقر واختلفوا بعد موته فمنهم من قال أنه لم يمت ينتظرونه ومنهم من قطع بموته وهم الاكثر من ثم اختلفوا فمنهم من ساقها إلى غير ولده وهم فريقان أحدهما الذين ساقوها إلى محمد بن عبد الله بن الحسن بن الحسين وهو قول أصحاب المغيرة بن سعيد الجهلي وثانيهم الذين ساقوها إلى أبي منصور البطي على ماسيا في شرح هاتين الفرقتين في فصل القلاة أما الذين ساقوها إلى ولده جعفر الصادق فقد اختلفوا بعد موته على قولين أحدهما الذين قطعوا بانه لم يمت وإن عوت حتى يظهر أمره وهو القائم المهدي وروا عنه أنه قال لو رأيتم رأسي مذهبهم عليكم من الجبل فلا تصدقوا وإن صاحبكم صاحب السيف ثم اختلفوا فقالت النافوسية بغيره وقال آخرون أنه لم يمت وإن أولياءه يرونه في بعض الاوقات وأنه بعدهم وعينهم ولا كنه ما هين له وقتا للخروج ويظهر الذين آمنوا أن جعفر مات ولا امام بعده وصير جميع إلى الدنيا فيملا الدنيا عدلا كما ملئت جورا وهم النافوسية وثالثها الذين ساقوا الإمامة إلى ولده والذين ساقوا الإمامة إلى غير ولده ورابعها الشيعة أصحاب عبد الله بن سعيد التيمي وخامسها الجعدية أصحاب أبي جعدة من الكوفة وأما الذين توقفوا في سوق الإمامة من جعفر إلى ولده وغير ولده وهم البغورية أصحاب أبي جعفر فانهم جوزوا كلا الأمرين ثم اختلف القائلون بالإمامة موسى بن جعفر بعد موته فمنهم من توقف في موته وقال لا أدري مات أولم يمت ويقال لهم الموطورية لأن يونس بن عبد الرحمن وهو من علماء السبعية قال لهم ما أنتم إلا كلاب مطورة ومنهم من قطع أنه لم يمت وأنه حي ثم اختلفوا فزعمت البشيرية أصحاب محمد بن بشران موسى حي لم يمت ولا يموت إلى الوقت المعلوم وأنه أوصى بالإمامة إليه وزعمت القرامطية أن موسى به الله وأما القاطعون بموته فمنهم من ساقها إلى ولده أحمد بن موسى والا كثرون ساقوها إلى ولده علي الرضا ثم القائلون بالإمامة على اختلفوا بعد موته فمنهم من لم يقل بالإمامة ولده محمد التقي الصغرى

قيام أبي بكر فوجب أن يكون على أفضل منه لقوله تعالى وفضل الله المجاهدين على القاعدین أجر عظيم وأجاب أهل السنة عنه بأن المجاهد على نفسه جهاد بالدعوة إلى الدين وجهاد بالسيف ومعلوم أن أبا بكر رضي الله عنه جاهد في الدين في أول الإسلام بدعوة الناس إلى الدين وبقوله أسلم عثمان وطهمة والزبير وسعد وسعيد وأبو عبيدة بن

وعدم علمه في ذلك الوقت فانه لمات الرضا كان سن النبي أربعة ومنهم من قال ثمانية فلما
 الا كثرون قالوا امامة النبي ثم اختلفوا فقال قوم لا يبعد ان يخلق الله تعالى فيه العلوم لكل الدين
 اصوله وفروعه وان كان صغيرا كما في حق عيسى عليه السلام وقال آخرون انه كان اماما على معنى
 ان الامر له دون سائر الناس وان كان لا يجوز ان يكون اماما في الصلوات ومفتيا في الحوادث وأما
 المفتي كان بعض اصحابه الى ان صار بالغاً ثم القائلون امامة النبي اختلفوا بعد موته فمنهم من
 ساقها الى ولده موسى والا كثرون ساقوها الى علي النبي ثم اختلفوا بعد موته فزعم بعضهم انه
 هو المنتظر ومنهم من ساقها الى ولده جعفر والا كثرون ساقوها الى ولده الحسن بن علي ثم اختلفوا
 بعد موت الحسن على اثني عشر قولا الاول انه مات ميت لومات وليس له ولد ظاهر خـ لا الزمان عن
 الامام المعصوم وانه غير جائز والثاني انه مات لم يكن سيجي وهو المعنى بكونه قائماً أي بقوم بعده
 والثالث انه مات ولا يجي ولا يكتنه اوحى بالامامة الى أخيه جعفر الرابع بل اوحى به الى أخيه محمد
 والخامس انه لمات من غير عقب علمنا انه ما كان اماما وان الامام جعفر السادس بل ظهر ان
 الامام كان محمدا لان جعفرا كان مجاهرا بالفسق والحسن كان فاسقا في الخفية فتعين محمد للامامة
 السابع ان الحسن خلف ابنا ولد قبل موته بسنتين اسمه محمد استتر خوفا من عجم جعفر وغيره من الاعداء
 وهو المنتظر الثامن ان له ابن ولد بعد موته بثمانية أشهر التاسع لمات الامام ولا ولد له فلا يجوز
 انتقال الامامة منه الى غيره فبقى الزمان خاليا من الامام وارتفعت التكليف العاشر يجوز ان
 يكون الامام لامن ذلك النسل بل من نسل آحمن العلوية الحادي عشر لمات بجواز انتقال الامامة
 من ذلك النسل الى نسل آخر ولا يجوز خلو الزمان عن الامام علمنا انه بقي من نسله ابن وان كنا
 لانعرفه فحسن على ولايته الى ان يظهر الثاني عشر أمر الامامة مع اليوم الى علي الرضا وبعده مختلف
 فيموقف واعلم ان هذا الاختلاف العظيم من أدل الدلائل على عدم النص الجلي المتواتر على هؤلاء
 الاثني عشر فصل في شرح فرق الكيسانية هم اصحاب كيسان مولى أمير المؤمنين على رضي الله عنه
 اعتقدوا فيه الاعتقاد (١) العظيم وانه أخذ من التأويل والباطن والآفاق والافس عن ابن
 الحنفية رحمه الله عليه وانتهى الامر بهم الى رفض الشرائع وانكار اقامة والقول بالحوادث والتناسخ
 وكان المختار بن أبي عبيد الله الثقفي الكوفي القائم بشار الحسين رضي الله عنه خارجيا اولاً وزبير يا
 ثانياً وشيعة ثالثاً وسنبار ارباعاً يقال ان علياً رضي الله عنه كان يسمى المختار بكيسان فهذه الفرقة
 يقال لها الكيسانية وهم المنتفون على امامة محمد بن الحنفية ثم اختلفوا فذهب الحسائية اصحاب

المجراح رضي الله عنهم
 أجمعين وعلى رضي الله عنه
 انما جاهد بالسيف عند
 قوة الاسلام فكان الاول
 أول وجه الفاتحين بفضل
 أبي بكر رضي الله عنه قوله
 صلى الله عليه وسلم ما طلعت
 الشمس ولا غربت على
 أحد بعد النبيين والمرسلين
 أفضل من أبي بكر
 هو المسئلة الثامنة
 الناس ذكروا أنواعا من
 المطاعين في الأئمة الثلاثة
 والقانون المعبر في هذا

(١) أقول هذه اختلافات رويت عن الشيعة القائلين بامامة علي كرم الله وجهه وأكثرها ما لم
 يوجد له أثر غير المكتوب في كتب غير معتمدة عليه والنص الجلي لا يقولون به في غير علي رضي الله عنه
 فان النص من رسول الله صلى الله عليه وسلم على علي رضي الله عنه كان جلياً في مثل قوله من كنت
 مولاه فعلي مولاه وعند الزيدية كان خفياً لانه محتاج الى ضم مقدمات اليه بدل الجبيع على امامته
 والنصوص من كل امام من الاثني عشر على من بعدهم معلوم ولا يعتبر الجلاء ولا الخلفاء فيها
 ولا كلام على ما في هذا النقل لانه نقل مجردة له من الكتب وقد رأت رسالة لبعض الزنجيين
 من قدماء الشيعة انه ذكر فيه ان المشهور ان الامة تفرقت سبعاً وسبعين فرقة والشيعة قد
 افرقتوا هذا القدر فضلاً عن غيرهم قد كرم الزيدية عشر فرق ومن الكيسانية اثني عشر فرقة
 ومن الامامية اربعاً وثلاثين فرقة ومن الغلاة ثمانين فرقة ومن الباطنية ثماناً وأربعين فرقة
 لكن بعض هذه الفرق خارجون عن الاسلام كالغلاة وبعض الباطنية والله اعلم بحقيقة الحال

حيان بن زيد السراج الى أنه كان اماما بعد علي بن أبي طالب واحقوا عليه بان عليا دفع اليه الراية يوم الجمل وقال أظعن بها طعن أبيك محمد لا خير في الحرب اذالم توفد وهذا يدل على أن عليا أقامه مقام نفسه فهو موجب للإمامة والا كثرون منهم أثبتوا امامته بعد قتل الحسين رضي الله عنه واحقوا عليها بوجهين الاول أن الحسين لما عزم على الكوفة أوصى بالامامة اليه الثاني أن الذي بقي من ولد الحسين وهو زيد بن زين العابدين كان صبيا ولم يكن أهلا للإمامة فتعين محمد لها ثم ان المختار دعى الناس الى ابن الحنفية وزعم أنه من دعائه ثم تناه فلما عرف محمد ذلك تبرأ منه ثم ان مصعب بن الزبير لما قتل المختار استوت خراسان والحجاز والعراق واليمن لعبد الله بن الزبير فدعا ابن الحنفية الى طاعته فهرب منه الى عبد الملك بن مروان فكره عبد الملك كونه بالشام وأمره بالرجوع الى اليمن فخرج الى اليمن فمات في طريقه ثم اختلفت الكيسانية فمنهم من قال انه حي في جبل رضوى وانه بن أسد وغير يحفظانه وعنده عينان نضاختان يجران بماء وعدل ويعود بعد الغيبة فيملا الأرض عدلا كما ماثت جورا وظلما وهو المهدى المنتظر وانما عوقب بالحبس لخروجه الى عبد الملك بن مروان وقبلة الى يزيد بن معاوية وهذا قول الكرابية اتباع أبي كرب الضريرو كان السيد الجبيري على هذا المذهب وهو يقول

الأقل للأوصى فذلك نفسى • اطاعت بذلك الجبل المقام

في أبيات فمنهم من أقرب بوجهه واختلفوا على القولين الاول الذين أقوا الامامة بعده الى زين العابدين الثاني الذين أقواها الى أبي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية وهم الا كثرون من الكيسانية وزعموا أن محمد أقصى اليه بالاسرار من علم التأويل والباطن وامتنعوا بعد موت أبي هاشم الى سبعة أوجه الاول الامام بعده زين العابدين الثاني أن أبا هاشم مات منصرفا الى الشام بارض السراة وأوصى بالامامة الى علي بن عبد الله بن عباس ثم أوصى على الى ابنه محمد وأوصى محمد الى ابنه ابراهيم المقتول بحران ثم ان القائلين بهذه المقالة ظهروا بخراسان ودعوا الناس اليها فقبل أبو مسلم صاحب الدولة ودعا الناس الى ابراهيم ولما عرف مروان بن محمد ان الدعوة اليه أخذ موحيه فتهبب الشيعة فقال لهم يقطين بن موسى وهو أحد قدماء الدعوة الى ابراهيم الامام في حبس مروان فقلت له الى من تكلم فقال الى ابن الحارثية وأراد أخاه أبا العباس السفاح ويقال ان أبا مسلم حين كان كيسانيا واقبس من عادتهم وعلمهم على ان تلك العلوم مستودعة في أهل البيت فكان يطلب المستقر فيه فبعث الى الصادق اتى فدعوت الناس عن موالاة بني أمية الى موالاة أهل البيت فان رغبت فيما أفلا مز يد عليك فكتب اليه الصادق ما أنت من رجالى ولا الزمان زمانى فقال اتى ابي العباس الثالث ان أبا هاشم أوصى بالامامة الى ابن أخيه الحسن بن علي بن محمد بن الحنفية فلما هلك الحسن أوصى الى ابنه علي بن الحسن فهلك ولم يخلف فرجع عنده الى الوقوف على ابن الحنفية وهم أصحاب عبد الذكر يمين عمر البراز الرابع لابل أوصى بها الى بنان بن معان الفهدى الغالى الخامس لابل أوصى بها الى عبد الله بن عرو بن حنث السكدي السادس لابل أوصى الى عبد الله بن عون بن جعفر بن أبي طالب فهذه الاختلافات الكثيرة فتممكت لاطائل لها وبالله التوفيق والمدد (١)

(١) أقول في هذه الروايات تفاوت كثير يعلم ذلك مما رواه أصحاب التواريخ باختلاف بينهم اماما قالوا زين العابدين بعد الحسين كان صبييا فليس كذلك لأنه كان ابن ثلاث وعشرين سنة وانما لم يحارب يوم الطف لأنه كان مريضا وكان الحسين ابن أخوه على أيضا وكان عمره سبع سنين قتل ذلك اليوم وموت ابن الحنفية في طريق اليمن أيضا فيه نظر لأنه كان عند ذواته

الباب ان الدلائل الظاهرة دلت على امامتهم وعلى وجوب تعظيمهم وأما تلك المطاعن فهي محتملة والمحمول لا يعارض العلوم لاسمها وقد تأكد ذلك بان الله تعالى أكثر من الشاء على العصابة رضي الله عنهم

المسئلة التاسعة

الذي يدل على امامته على كرم الله وجهه اتفاق أهل الحل والعقد على امامته وأما أعداؤه ففريقان

فصل في شرح فرق الزيدية * فالذي يجمعهم ان الامام بعد الرسول عليه الصلاة والسلام على بن ابي طالب رضي الله عنه به بالنص الحق ثم الحسن ثم الحسين ثم كل فاطمي مستحق لشرائط الامامة دعى الخلق الى نفسه شاعرا بسفاهة الظلمة واختلافوا فقال بعضهم الرسول عليه الصلاة والسلام نص على علي والحسن والحسين وقال آخرون الرسول نص على علي وهونص على الحسن والحسين على الحسين وفرقهم ثلاثة الجارودية أصحاب ابي جابر ودين ياد بن منعد العبدى زعم ان الرسول عليه الصلاة والسلام نص على علي بالوصف دون التسمية والناس قد قصر واحبث لم يتعرفوا الوصف وانما نصبوا ابا بكر رضي الله عنه باختيارهم ففسدوا به والسليمانية أصحاب سليمان بن جوير وزعموا ان البيعة طريق الامامة واثبتوا امامة الشيخين بالبيعة امر الاجتهاديا ثم تارة يصوبون ذلك الاجتهاد وتارة يخطونه لكنهم يقولون الخطأ فيه لا يبلغ الفسق وطعنوا في عثمان وكفروه وكفروا عائشة وطهدة والزبير ومعاوية لقتالهم عليا والصالحية أصحاب الحسن بن علي بن حنيفة كان يثبت امامة ابي بكر وعمر ويفضل علي بن ابي طالب على سائر الصحابة الا انه توقف في عثمان وقال اذا سمعنا ما ورد في حقه من الفضائل اعتدنا بآيمانه واذا رأينا احدا منه التي نعمت عليه وجب الحكم بنفسه فتعيرنا في امره وفوضنا الى الله تعالى وقول هؤلاء في الاصول قريب عن مذهب المعتزلة (١)

أحد ما عسكر معاوية رضي الله عنه طعنوا فيه بانه ما أقام القصاص على قتله عثمان رضي الله عنه وهذا ظلم قاذح في امامته والجواب ان شرائط وجوب القصاص تختلف باختلاف الاجتهادات فانه لم يؤد اجتهاده الى كونهم موصوفين بالشرائط الموجبة للقصاص الثاني ان الخوارج قالوا انك رضيت بالتحكيم وذلك يدل على كونك شاكيا امامة

بالمدينة وقال أصحابه انه غاب بجبل رضوى وقال السيد الحميري في حق هذه الايات **ألا ان الأئمة من قریش * لدى التحقيق أربعة سواء**
علي والثلاثة من بيته * هم الاسباط ليس بهم خفاء
فسبط سبط ايمان وبر * وسبط غيبة كربلاء
وسبط علا الارضين عدلا * امام الجيش يقدمه اللواء
قواري لا يرى فهم زمانا * بضوى عنده غسل وماء
ثم ان السيد الحميري رجع عن تلك المقالة وصار من الشيعة وقال
تجمعرت باسم الله والله أكبر * وأيقنت ان الله يعفو ويعفو

في آيات وقوله ظهر أصحاب الدعوة العباسية بخراسان وقتلها أبو سلم منهم الى قوله بعث الى الصادق كلها بخلاف ما رووه وهوان ابا مسلم كان على دعوة العباسية وكان كابنهم راميهم واصله كان من اصقهان ولما ظهرت دعوتهم برروا التمسوا أميراً بعنه بنو العباس الى خراسان وجهلوه كبيراً أهل الدعوة وخرج وجرى ما جرى وبعث ابو سلمة قاضياً الى العراق وهو كان يميل الى التشيع فبعث الى الصادق وقال له الصادق ما انت من رجالي ولا ائمان زمانى وقتله أبو سلم لذلك وبالجملة انقطعت الكيسانية ولم يبق منهم أحد (١) أقول شرائط الامامة عند الزيدية خمسة أحدها ان يكون من أحد السبطين أعني من بنى الحسن أو من بنى الحسين وثانيها ان يكون شجاعاً لا يهرب من الحرب وثالثها ان يكون عالماً بدين الناس في الشرع ورابعها ان يكون ورعاً لا يتلف بيت مال المسلمين وخامسها ان يخرج على الظلمة شاعراً بسفاهة ويدعو الى الحق وكان الامام علياً بالنص الحق ثم الحسن ثم الحسين لقوله عليه الصلاة والسلام الحسن والحسين اما ان ما خرج وكان ابنه زيد اما ما هو من ينسبون اليه وهو الامامية بعده الروافض لانهم رفضوا زيدا حتى قتلوه في الاصول معتزليين وفي الفروع حنفيون الا في مسائل معدودة

فصل في الإشارة الى عمدة مذهب الامامية * مدار مقالهم في الاستدلال على قاعدة الجواب
عن كلمات خصومهم على قاعدة أخرى أما الاول ان الإمام لطف لانهم بالضرورة بعد استقراء
العرف ان الخلق اذا كان لهم رئيس فاهري عنهم عن القبايح فان امتناعهم عنها أكثر من العكس
واللطف يجري مجرى التمكين وازالة المفسدة ولما كانوا جبين على المكلف الحكيم كانت الامامة
أيضا واجبة وبنوا على هذا عصمة الانبياء قالوا امكان صدور القبيح عن الخلق محوج لهم الى الامام
فلو تحقق هذا في حق الامام لا تنقر هو الى امام آخر ولزم التسلسل وبنوا كون الاجماع حجة على هذا
لانه لما ثبت امتناع خلو الزمان عن المعصوم لا يقول الا بالحق كان الاجماع كاشفا عن قول المعصوم
هو حق فكان الاجماع حجة فظهر بهذا ان العلم بكون الاجماع دليلا لا يلتزمه على العلم لم يصدق
الرسول وبنوا امامة على بن أبي طالب على وجوب عصمة الامام ووجوب حقيقة الاسلام بيانه ان
العقل لما دل على ان الامام واجب العصمة وكل من قال بذلك قال انه على بن أبي طالب وذلك معلوم
بالضرورة وبعد الاستقراء من دين محمد عليه الصلاة والسلام فلو قلنا ان الامام غير علي كان ذلك خرق
الاجماع وبهذا أثبتوا امامة سائر أئمتهم وأثبتوا وجود امامة محمد بن الحسن العسكري وغيبته وامامته
قالوا ان وجوده هذا الشخص وبقاؤه في هذه المدة الطويلة ممكن والله قادر على الممكن وثبت امتناع
خلو الزمان عن الامام المعصوم وكل من قال بذلك قال انه هذا فلو كان غيره لقدح ذلك في الاجماع
لا يقال أليس قد تقدم بيان الاختلاف العظيم بين الشيعة في بعض الأئمة فكيف ادعيتهم اجماع
الكل على هذا الترتيب ولان الاسماعيلية فرقة عظيمة في زماننا وهم ينازعون في هذا الترتيب لانما يجيب
عن الاول بان القائلين بغيره هذا الترتيب انقضوا فلو كان قولهم حقا كان أهل هذا الزمان مع
اجماعهم على ترك ذلك القول مجمعين على الخطا وانه غير جائز وأما مع خلاف الاسماعيلية فغير قادح
لما بينا ان الامام يجب ان يكون معصوما وهم فاسق بل كفرة لقدحهم في الشرع وقولهم بقدم العالم
فهذا غاية تقر برؤسهم ثم ان على هذا المذهب اعتراضا وهو ان عليا وأولاده كانوا أئمة فلم يشتهروا
بالامامة وثاروا بالظلمة لاجلها فعند هذا اقررت الشيعة قاعدة أخرى وهو القول بمجاز التهمة قياسا
على جواز اختفاء النبي عليه الصلاة والسلام في الغار فظهر ان اعتمادهم في مذهبهم أمان في الاستدلال
فعلى وجوب الامامة عقلا وأما في دفع الاعتراضات فعلى القول بالنقبة فان صح كلامهم في هاتين
المقدمتين فدلست لهم والافلا وأما تمسكهم بالنصوص من القرآن والاحبار فذلك مما يشاركم الزيدية
فيه وأما رواية النص الجلي فالاذ كياه منهم معترفون بانه لا يجوز ادعاء القوا تر فيها حتى ان الشريف
المرتضى وهو أجل الامامية قد راوا كثرة علماء وأغوصهم فذكروا نظرا روي في كتاب الشافي عن
أبي جعفر بن قبة ان السامع من هذا النص كانوا قليلين والاعتراض لانسلم وجوب الامامة ولانسلم
كونها لطفا وقوله الخلق اذا كان لهم رئيس معصوم كان اللطف أنهم قبلتكم وجوب ذلك فلما لم
يجب ذلك بالاتفاق علمنا أن ذلك اما لان نصب الأمراء والقضاة المعصومين في كل محل وان حصلت
النقبة المذكورة لأن هناك مفسدة خفية استأثر الله تعالى علمها أولان ذلك وان كان لطفا معضا
خاليا عن شوائب المفسدات لكن اللطف غير واجب وعلى التقديرين فالقول في الامام الاعظم مثله
وهذا لما كتبه دهننا كافية والاستقصاء مذكور في كتبنا المطولة سلمنا وجوب الامامة فلانسلم ان
الاجماع حجة قوله الاجماع يكشف عن قول المعصوم فلان معنى بالاجماع الاجماع الذي لا يعرف له
مخالفا والذي نعرف أنه لا مخالف له والاول ممنوع لان عدم علمنا بالمخالف لا يدل على عدمه والثاني
نسلم لكن لانسلم أنه يمكننا العلم بالاجماع على هذا الوجه فن الذي يمكنه القطع أنه ليس في أنفس

نفسك ثم انك مع الشك
أقدمت على تحمل الامامة
وهذا فسق والجواب أنه
انما رضى بالتحكيم لانه
راى من قومه الفشل
والضعف والاضرار على
أنه لا بد من التحكيم
المسئلة العاشرة *
أطبق أهل الدين على أنه
يجب تعظيم طهمة والزبير
وعائشة رضي الله عنهم وأنه
يجب امساك الاسان عن
الظلم فيهم لان عمومات
القرآن والاخبار دالة على

وجوب تعظيم الصحابة
رضي الله عنهم والاحبار
الخاصة واردة في تعظيم
طلحة والزبير وعائشة
رضي الله عنهم والواقعة
التي وقعت محتملة لوجوه
كثيرة والمحتمل لا يعارض
الظاهر ونقل عن عمر بن
عبد العزيز رضي الله عنه
أنه قال تلك دماء طهر الله
منها أيدينا فلا نلوث بها
ألسنتنا وليكن ههنا آخر
علم الكلام وبالله التوفيق

الشرق والغرب أحد مخالف هذه المسئلة لا يقال أنه يمكن أن نعلم أنه لا مخالف لان العبرة بالعلماء
لأبوالعوام والعلماء من أهل كل عصر معروفون مشهورون فيمكننا أن نتعرف أفعالهم ولأن ما ذكره
يفضي إلى سد باب الاجماع وأنتم لا تقولون به لانا نجيب عن الاول باننا لانسلم ان العلماء من أهل العصر
معروفون في العالم لان أهل المغرب لا خبر عندهم من علماء المشرق وبالعكس ولأن الامام المعصوم
أجل الأئمة وأفضلهم مع أنه غير معروف في العالم فان العلماء الذين نعرفهم في العالم نعلم في كل واحد
منهم أنه ما عاش ثلثمائة سنة أو أكثر وأنه ليس ولد الحسن العسكري بل نعلم أباه وجده وحيث نقول
لوصح ما دعوتوه لكان ذلك من أقوى الدلائل على نفي امامتكم لانا نقول لو كان لكان مشهورا
فيما بين الناس وأذ ليس مشهور فهو غير موجود لا يقال أوجاز خفاء ذلك لجواز إخفاء قوله ومذهبه
أذ ليس تجوز أحدهما بآخر من تجوز الآخر عن الثاني انا انما نعرف بالمكان الاجماع حيث
يكون العلماء قليلين تجوزهم بلدة وأما الآن فلا ندري ولعل في أهل العالم من يزعم أن أبا بكر واجب
العصمة أو يدعي ذلك في انسان آخر فاذا ظهر هذا الاحتمال انقطع القطع سلما أن الاجماع يكشف
عن قول المعصوم لكن قول المعصوم متى كان حجة مطلقة عند عدم التقية الاول ممنوع بينما
وبينكم بالاتفاق والثاني مسلم لكنه لا يدل على أن القرآن المجمع عليه حجة لا يقال ان الامام واقف
على ذلك تقية وخوفا وعلى هذا التقدير يسقط التمسك بالاجماع سلما بحجة دليلكم لكنه معارض
بأنه لو كان اماما لا يظهر الطلب كما أظهره على رضي الله عنه مع ما روي وكما أظهر الحسين مع يزيد
حتى آل الامر إلى قلة المبالاة بالقتل ولأن عبد الرحمن بن عوف لما بيع يوم الشورى عليا على كتاب الله
وسنة رسوله وسيرة الشيخين فترك الامر كذلك مع أنه كان يمكنه ذلك اللفظ وأنه كان ينوي به غير
ظاهرة فان في المعارض لندوحة عن الكذب فن لم يرض بهذا القدر كيف يقال انه رضي بالكفر
للتقية ونعم الكلام مذكور في النهاية ولتحتم هذا الكلام بما يحكي عن سليمان بن جرير الزيدي
انه قال ان أئمة الرافضة وضعوا مقالتين لشيعة لم لا يظفر معهما أحد عليهم الاول القول بالبداء فاذا قالوا
انه سيكون لهم قوة وشوكة ثم لا يكون الامر على ما أخبروه قالوا ابدأ الله تعالى فيه قال زاده ابن أعين
من قدماء الشيعة وه ويخبر عن علامات ظهور الامام رضي الله عنه هذه الايات
فذلك أمارات تجيء بوقتها * ومالك عما قدر الله مذهب
ولولا البداء سميت غير فائت * ونعت البداء نعت لمن يتقلب
ولولا البداء ما كان ثم تصرف * وكان كئارده رها تهاب
وكان كضوء مشرق بعامية * ولله عن ذكر الطبايع مرغب
والثاني التقية فكما أرادوا شيئا يتكلمون به فاذا قبل لهم هذا خطأ وظهور طلائه قالوا انما قلناه تقية (١)

(١) قولهم لا يقولون بالبداء ونعم القول بالبداء ما كان الا في رواية روهاعن جعفر الصادق
انه جعل اسمعيل القائم مقامه فظهر من اسمعيل ما لم يرضه منه فجعل القائم موسى فسدل عن ذلك
فقال بد الله في امر اسمعيل وهذا رواية وعندهم ان الخبر الواحد لا يوجب علما ولا لا ولا التقية فانهم
لا يجوزون بها الا ان يخاف على نفسه أو على أصحابه فيظاهر ما لا يرجع بفساد في أمر عظيم ديني اما اذا
كان بغير هذا الشرط فلا يجوزونها والمستنف اقتصر في باب الامامة على ايراد أقوال بعض الشيعة ولم يورد
أقوال الغلاة والباطنية ولم يورد أقوال المعتزلة ولا أقوال أهل السنة والجماعة ولما التزمنا الخبيص كلامه
في هذا الكتاب فلنقطع الكلام حامدين لله تعالى ومصلين على نبيه وآله عليهم السلام ومستغفرين
عما جرى على قلمنا مما لا يرضى الله سبحانه به

يقول مصححه العبد المسكين محمد بن الدين أبو فراس النعساني الحلي غفر الله له ولوالديه والمسلمين

بسم الله الرحمن الرحيم

اللهم انا نحمدك والحمد من آلائك ونشكرك والشكر من نعمائك ونثني عليك كما يليق بجلالك
ونعبدك كما يناسب كمال كمالك ونصلي ونسلم على خيرة أنبيائك وصفيوة أصفيائك واسطة عقد
المرسلين ورسولك رحمة للعالمين سيدنا محمد النبي الامي العربي القرشي أفضل من دعا الى توحيدك
وحث على تقديسك وتعجيلك وعلى آله الاطهار وصحابته الاخبار ما كرم الملوأنا وتعاقب النيران
(وبعد) فقد تم بعون الله وتوفيقه طبع كتاب محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء
والحكماء والمتكلمين للإمام المهام مرجع الانام اسلم المتكلمين بحجة المناظرين فخر الدين
محمد بن عمر الرازي وبذيله نقده المسمى بالتحفص لخدمة المحققين نصير الدين الطوسي مطرزة

حواشيه ما بكتاب معالم أصول الدين للإمام الاول وشهرة هذين الامامين بين المسلمين

تغني عن التمرض ابيان مزايها وليعلم الواقف على هذا السفر الجليل

اننا قد بذلنا غاية الجهد في تصحيحه وطبعه على ما كتب القوم

والله ولي التوفيق وكان تمام طبعه الزامي المنير

في المطبعة الحسينية المصرية في اليوم

الاول من الشهر الاول من شهور

سنة ١٣٢٣ من هجرة

أفضل المرسلين

والحمد لله رب

العالمين

﴿ اعلان ﴾

﴿ عن مطبوعات محامنا الكائن بصرفى شارع الملوحي وفي الاستانة العلية في سوق
حكا كار وفي يومى الهندة صاب محله غرة ٣٨ وفي صاب بسوق الطيبية ﴾

تفسير الخازن بهامشه تفسير شيخ الاكبر (طبع الاستانة) في أربعة أجزاء
الملل والنحل لابن خزم بهامشه الملل والنحل للشهرستاني في خمسة أجزاء
شرح الشهابى للملاعلى القارى بهامشه شرح الشهابى للنواوى جزآن
اللائلى المصنوعة فى الاحاديث الموضوعه للجلال السيوطى جزآن
المصنعتين (المكتابة والشعر) لابي هلال العسكري (طبع الاستانة) مشكول ومشرحة
ألفاظه اللغوية
شرح شواهد غنى اللبيب للجلال السيوطى مع تراجم المستشهد بشعرهم
الشعر والشعرا لابن قتيبة الدينورى
جواب أهل الايمان لابن تيمية
الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان للمذكور
﴿ كتب من تأليف الامام الغزالى ﴾

محل النظر فى المنطق
فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة
قسطاس المستقيم فى الرد على الباطنية
الحكمة فى مخلوقات الله لمرزوجل
الاقتصاد فى الاعتقاد
فلسفة ابن رشد
فلسفة العلوم
المقصد الاسنى شرح اسماء الله الحسنى
مهناج العابدين

ما بعد الطبيعة لابن رشد
الفارق بين المخلوق والمخالق بهامشه الاجوبة الفاخرة للامام القرافى المسالكى وهداية الحبارى من
اليهود والنصارى لابن قيم الجوزية مجلد كبير
من الشفا للقاضى عياض (طبع الاستانة)
شرح الشمس به السعد
من الدرارى شرح الغزالى
الاشارة والايجاز الى ما ورد فى القرآن من أنواع المجاز للعز بن عبد السلام طبع المطبعة العامرة
ذريعة الامتحان
كشف الظنون عن اسماء المكنى والفنون جزآن
شجرة الكون لابن عربى
أصول فخر الاسلام البردوى أربعة أجزاء
مفتاح العلوم للشكاكى
تفريغ المهج
تفسير الكبير للرازى طبع الاستانة
مجموعة اسماء أهل بدر وأحد البرزنجى مع شرح لطيف عليها
شرح العيني على البخارى أحد عشر جزءا
رسالة الموعظة الحسنة للزبيدي
أدعية تارة المدينة المنورة
الجواهر الثمين فى أربعين حديثا من أحاديث سيد المرسلين

المبادئ المنطقية لافيموي

مولد البرزنجي وأسماء أهل بدر مشكول

ربعة ثلاثين جزء خط حافظ عثمان طبع المطبعة العثمانية

التنوير شرح برهان السكندرية

مختار الصحاح قطع صغير بوضع بالجيب طبع الاستانة

مجموعة عدة متون طبع الاستانة

شرح مسلم الثبوت في الاصول طبع الهند

شرح سلم ببحر العلوم في المنطق طبع الهند

تفسير ابن جرير الطبري في ثلاثين جزء

اعلام الموقعين من رب العالمين لابن قيم الجوزية مجلدان كبار طبع الهند

﴿فرس كتاب محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من الفلاسفة والمنسكابين﴾

صفحة		صفحة
خطبة الكتاب		٣٢
الركن الأول في المقدمات وهي ثلاثة المقدمة الأولى		٣٣
في العلوم الأولية		٣٤
القول في التصرفات		٣٥
تفريع القائلون بالتصور الخ		٣٦
القول في التصديقات		٣٧
مطلب انتزاع العالم فرقا أرب الفرقة الأولى المترفون		٣٨
بالحسيات والبدهييات		٣٩
الفرقة الثانية القادحون بالحسيات فقط وأدلتهم		٤٠
الفرقة الثالثة الذين يعترفون بالحسيات دون		٤١
البدهييات وأدلتهم		٤٢
الفرقة الرابعة السوفسطائية		٤٣
المقدمة الثانية في أحكام النظر		٤٤
مسئلة النظر ترتيب تصديقات		٤٥
الفكر المفيد للعلم موجود		٤٦
لا حاجة في معرفة الله الى العلم		٤٧
الناظر يجب أن لا يكون عالما بالمطلوب		٤٨
المشهور في بيان وجوب النظر ان معرفة الله		٤٩
واجبة		٥٠
وجوب النظر هي		٥١
اختلافوا في أول الواجبات		٥٢
حصول العلم عقيب النظر الصحيح بالمعادة		٥٣
النظر الفاسد لا يولد الجهل		٥٤
قد عرفت ان الفكر هو ترتيب تصديقات		٥٥
ذ كرابن سينان حضور المتقدمين لا يكفي		٥٦
لحصول النتيجة		٥٧
اختلفوا في ان العلم بوجه دلالة الدليل على		٥٨
المدار هل هو عين العلم بالدلول أم لا		٥٩
في تعريف الدليل والامارة وبيان		٦٠
أقسامها		٦١
الدليل اللفظي لا يفيد اليقين الا بأمور		٦٢
عشرة		٦٣
النظريات مستندة الى صدق الرسول		٦٤
مسئلة الدليل والمدلول اما أن يكون أحدهما		٦٥
أخص من الثاني أولا		٦٦
الركن الثاني في تقسيم المعلومات وفيه ثلاث		٦٧
مسائل		٦٨
المسئلة الأولى في أحكام الموجودات		٦٩
المسئلة الثانية في المعدوم		٧٠
تفصيل قول الفلاسفة والمعتزلة في المعدومات		٧١
المسئلة الثالثة في انه لا واسطة بين الموجود		٧٢
والمعدوم		٧٣
التفريع على القول بالحال		٧٤
تقسيم الموجودات		٧٥
خواص الواجب لذاته عشرة		٧٦
مسئلة الشئ الواحد لا يكون واجبا لذاته واغيره		٧٧
الواجب لذاته لا يتركب عنه غيره		٧٨
الواجب لذاته لا يكون وجوده زائدا عليه		٧٩
الواجب بالذات لا يكون مشتركا		٨٠
وقوع لفظ الواجب على الواجب بالذات		٨١
والواجب بالغير بالاشتراك اللفظي		٨٢
الراجب لذاته واجب من جميع جهاته		٨٣
الواجب لذاته لا يجمع عليه العدم		٨٤
الواجب لذاته يجوز عرض صفات		٨٥
تستلزمها ذاته		٨٦
خواص الممكن لذاته		٨٧
في تعريف الممكن		٨٨
الممكن لا يوجد ولا يعدم الاسباب		٨٩
منفصل		٩٠
الممكن لذاته متساوي الطرفين		٩١
رجحان الممكن لذاته مسبوق بوجوب		٩٢
وملحق بوجوب		٩٣
علة الحاجة لا مكان لا الحدوث		٩٤
الممكن حال بقاءه لا يستغنى عن المؤثر		٩٥
تقسيم الموجودات على رأى المنسكابين		٩٦
خواص القديم والحديث		٩٧

صحية

صحية

٥٥	مسئلة القديم يستحيل اسناده الى الفاعل خلاصه للفلاسفة	٧١	مسئلة الشئ - ان يمتنع اجتماعهم انفسهما او لامر آخر
٥٦	اهل السنة اثبتوا القدماء	٧٢	منهم من قال المعلوم غير معلوم
٥٧	في ان القدم والحدوث ليسا همتين	٧٣	في بيان العقل الذي هو مناط التكليف
	زعمت الفلاسفة ان كل محدث مسبوق بمادة ومدة	٧٤	القدرة مع الفعل خلافا للمعتزلة
	العدم لا يصح على القديم	٧٤	القدرة لا تصلح للضدين
٥٧	تقسيم الممكنات على رأي الحكماء	٧٥	الجهل ليس صفة وجودية
٦٣	تقسيم المحدثات على رأي المتكلمين		ارادة الشئ ثابت كراهة ضده
٦٤	مسئلة البرودة ليست عدم الحرارة		في تعريف العزم
٦٥	في ان الرطوبة عدمية او وجودية	٧٦	المنافاة بين ارادتي الشدين ذاتية او لا
	الثقل امر زائد على الحركة	٧٧	الارادات تنتمي الى ارادة ضرورية
	اللين عدم مماثلة الغامز		في بيان ماهية الابصار
	في بيان ماهية الملامسة	٧٧	الادراك عند اجتماع الشرائط غير واجب
	في ان هذه المحسوسات لا تبقى بعدم مفارقة محالها	٧٨	في بيان ماهية السماع
	اختلفوا في حصول الجوهر بالخير	٧٨	في ادراك الشم
٦٦	في تعريف الحركة		المتكلمون والفلاسفة على امتناع انتقال الاعراض
٦٧	في الاجتماع والافتراق مغايران لا يكونان	٧٩	العرض لا يقوم بالعرض
	المخصص للجوهر بالخير	٧٩	في ان الاعراض لا تبقى
	في المحوى حال استقراره في المحوى	٨٠	العرض الواحد لا يحل في محالين
	الاكوان بأسرها متضادة	٨١	الكلام في الاجسام المركبة والبسيطة
	مطلب في بيان ماهية الحياة	٨١	مطلب في الجزء الذي لا يتجزأ
٦٨	مسئلة القائلون بالحياة منهم من جعل الموت	٨٣	مسئلة زعم ابن سينا ان الجسم مركب من الهوى والصور
	صفة وجودية	٨٤	زعم ضرار والتجار ان الجسم مركب من لون وطعم الى آخره
٦٨	البنية ليست شرطا لوجود الحياة	٨٤	اختلاف اهل العالم في حدوث الاجسام
٦٩	اختلافوا في حد العلم	٩٢	الاجسام بأمرها متماثلة
٦٩	قيل العلم ساجي وهو باطل	٩٣	الاجسام باقية خلافا للنظام
٧٠	العلم الواحد هل يكون علما بمعلومين	٩٤	التداخل محال
٧٠	المعلوم اجمالا معلوم من وجه مجهول من وجه		الاجسام يجوز خلوها عن الالوان والطعوم والروائح
٧١	العلوم المتعلقة بالمعلومات المتغيرة مختلفة		الاجسام مرتبة

صفحة	موضوع	صفحة	موضوع
٩٥	مسئلة الخلاعجاز	١١٤	تنبيه الظواهر المقتضية للجسمية
٩٦	الاجسام متناهية	١١٤	مسئلة لايجوز قيام الحوادث بذاته تعالى
٩٧	العالم لايجب أن يكون أبديا	١١٥	في استحالة الالام واللذة عليه تعالى
٩٨	تقسيم الاجسام	١١٥	انه تعالى ليس موصوفا بالالوان والطعوم
٩٩	الكلام على الاجسام الفلكية		والروائح
١٠٠	على العناصر	١١٦	القول في الصفات الثبوتية
١٠١	على الجواهر الروحانية	١١٦	اتفقوا على انه تعالى قادر
١٠٢	القول في الملازمة والجن والشياطين	١١٨	اتفق الفقهاء على انه تعالى عالم
	خاتمة في احكام الموجودات	١٢١	اتفقوا على انه حي
	مسئلة الوجودان متباينان بنفسهما	١٢١	اتفق المسلمون على انه تعالى يريد
١٠٣	الغيران اما ان يكونا متباينين أو مختلفين	١٢٣	اتفق المسلمون على انه سميع بصير
١٠٣	يستحيل الجمع بين المتباينين	١٢٤	اتفق المسلمون على انه تعالى متكلم
١٠٤	الغيران متغايران في	١٢٦	ذهب الاشعرى الى أن البقاء صفة زائدة
	النظر الثاني في العلة والمعلول	١٢٦	أكثر المسلمين على انه تعالى عالم بكل
	مسئلة كون الشيء مؤثرا متصورا بالبدهة		المعلومات
	العدم لا يعمل ولا يعمل به	١٢٩	انه تعالى قادر على كل المقدرات
	المعلول الواحد لا يجتمع عليه علتان	١٣٠	أهل السنة على انه تعالى عالم بعلم قادر
١٠٥	المعلولان المتماثلان يدلان بعلتهن		بقدره
	مختلفتين	١٣٢	البارى تعالى ليس مریدا لذاته
	العللة الواحدة يصدر عنها أكثر من معلول	١٣٣	البارى تعالى ليس مریدا بإرادة حادثة
	العللة العقلية يجوز توقف تأثيرها على شرط	١٣٣	كلام الله تعالى قديم
	منفصل	١٣٤	صفة الكلام واحدة
١٠٦	العللة العقلية يجوز أن تكون مركبة		خبر الله صدق
	الركن الثالث في الالهيات والنظر في الدلائل		الكلام القديم غير مسموع الآن
	والصفات والانعال والاسماء	١٣٥	بعض الحنفية على أن التكوين صفة
	القسم الاول في الذات		أولية
١٠٨	مسئلة في الاستدلال على أن مدبر العالم واجب	١٣٥	للاظهاريون نعم والله لا صفة لله تعالى
	الوجود		وراء السبعة
١١٠	صانع العالم موجود	١٣٦	في أن حقيقة ذاته لا تعرف
١١١	القسم الثاني في الصفات	١٣٦	البارى تعالى يصح أن يكون مرئيا
	ماهية الله تعالى مخالفة لساائر الماهيات	١٤٠	الاله تعالى واحد
	ماهية الله تعالى غير مركبة		القسم الثالث في الانعال
١١٢	البارى لا يتحد بغيره		الاشعرى على انه لا تأثير لقدره العبد في
	انه تعالى لا يحل في شيء		مقدوره
١١٣	انه تعالى ليس في شيء من الجهات		

صفحة	مستلة انه تعالى مر بدجميع الكائنات	صفحة	مسئلة القائلون بحدوث انقضاء على فساد التناسخ
١٤٤	في التولد	١٦٧	في ان الارواح لا تنفخ
١٤٥	قالت الفلاسفة الواحد لا يصدر عنه الا الواحد	١٦٧	النفوس الناطقة مدركة للحرزبات
١٤٦	الموجود اما خبر محض او خبر غائب	١٦٨	في سعادة النفوس بعد الموت
١٤٧	في الحسن والقبح	١٦٩	في شقاوة النفوس الجاهلة
١٤٧	لا يجب على الله شيء	١٦٩	اعادة المعلوم جائزة
١٤٨	أفعال الله غير مملوءة بالاعراض	١٧٠	أجمع المسلمون على ان المعاد يجمع الاجزاء
١٤٩	حسن التكليف للتعرض للثواب	١٧١	لم يثبت ان الله يعلم الاجزاء ثم يعيدها
١٥٠	القسم الرابع في الاسماء	١٧٢	في بقية السمعيات
١٥١	الركن الرابع في السمعيات وهو على أقسام	١٧٢	وعبد الكبار منقطع
	الاول في النبوات	١٧٣	وعبد الكافر المعاند دائم
	في تعريف المعجز	١٧٤	القسم الثالث في الاسماء والاحكام
	محمد رسول الله		في بيان الايمان
١٥٧	في عصمة الانبياء عليهم السلام	١٧٥	تنبيه ان صاحب الكبرية مؤمن
١٦١	الكرامات امر خارج للعادة		مسئلة الايمان لا يزبد ولا ينقص
١٦١	الانبياء افضل من الملائكة		يجوز ان يقول انا مؤمن ان شاء الله
١٦٣	القسم الثاني في المعاد	١٧٦	في بيان ماهية الكافر
	في بيان اقوال الناس في المعاد		القسم الرابع في الامامة
	في بيان ماهية ما يشير اليه كل انسان بقوله	١٧٨	في ان الامامة واجبة أولا
	انا	١٨٠	الشبهة جنس تحت أربعة أنواع
١٦٥	في النفوس البشرية		فصل في شرح فرق الكيسانية
١٦٥	في ان النفوس حادثة	١٨١	في شرح فرق الزيدية
		١٨٢	في الاشارة الى عمدة مذهب الامامية
			خاتمة الكتاب

﴿فهرس كتاب معالم أصول الدين الموضوع بهامش الكتاب مقتصرافيه على ذكر الابواب﴾

خطبة الكتاب

- ٣ الباب الاول في المباحث المتعلقة بالعلم والنظر وفيه عشرة مسائل
- ٩ الباب الثاني في أحكام المعلومات وفيه عشرة مسائل
- ٢١ الباب الثالث في اثبات العلم بالصانع وفيه احدى عشرة مسألة
- ٣٨ الباب الرابع في صفة القدرة والعلم وغيرهما وفيه عشرون مسألة
- ٥٩ الباب الخامس في بقية الكلام في الصفات وفيه أربعة مسائل
- ٧٢ الباب السادس في الجبر والقدر وما يتعلق بهما من المباحث وفيه عشرة مسائل ✓
- ٩٠ الباب السابع في السموات وفيه عشرة مسائل
- ١١٣ الباب الثامن في النفوس الناطقة وفيه عشرة مسائل
- ١٢٨ الباب التاسع في أحوال القيامة وفيه عشرون مسألة
- ١٥٣ الباب العاشر في الامامة وفيه عشرة مسائل

﴿تمت﴾

